Costanzo Preve

LA FILOSOFIA IMPERFETTA

Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo

Centro Studi di Materialismo Storico

Franco Angeli Editore

CENTRO STUDI DI MATERIALISMO STORICO

Il Centro Studi sul Materialismo Storico (Csms) è un'associazione scientifica e culturale che si è costituita per promuovere ed attuare lo studio, lo sviluppo e la divulgazione del materialismo storico stesso, inteso come scienza della società e della storia e, in particolare, della società e della storia moderna e contemporanea.

Gli studiosi che ne hanno promosso la fondazione constatano che, per complesse ragioni di ordine storico e teorico, lo sviluppo del materialismo storico interessa ben poco, nell'attuale congiuntura culturale e politica italiana, sia ai tradizionali partiti e sindacati "di sinistra" sia all'ambiente accademico e specialistico. Si tratta di un fatto da registrare senza compiacimento, che non deve assolutamente portare verso forme di isolamento settario, ma può al contrario dar luogo ad iniziative autonome di studio, comunicazione, dibattito di tesi differenziate ed anche contrapposte.

Non si sente, certo, il bisogno di una *restaurazione* del materialismo storico, che "significherebbe il ritorno a uno stato di partenza che nel frattempo si è corrotto", e neppure di una *rinascita* del materialismo storico, che "significherebbe il rinnovamento di una tradizione che è stata nel frattempo sepolta" (Habermas). E, tuttavia, a differenza di Habermas, gli studiosi che hanno promosso la fondazione del Csms non ritengono che il progetto di "ricostruzione del materialismo storico" possa pagare il prezzo della separazione sistematica fra lavoro e interazione e fra la teoria dello sviluppo sociale e la teoria dell'agire comunicativo.

Anche il progetto di un puro "ritorno a Marx" è estraneo ai fondatori del Csms. Dentro Marx, infatti, esistono ambiguità e problemi che devono essere discussi e sviluppati alla luce della passione teorica e dell'esperienza storica. Ambigua e sterile sarebbe poi ogni parola d'ordine di "difesa del marxismo" che non facesse i conti con le storie differenziate dei marxismi reali, e con i loro opposti destini di filosofie della rivoluzione, da un lato, e di ideologie di legittimazione, dall'altro. I fondatori del Csms si sforzeranno anche di evitare le frettolose etichettature spregiative verso le molte tendenze dell'economia, della filosofia e della storiografia contemporanea cui pure sono spesso fortemente avversi. Il materialismo storico non è infatti una denominazione di origine controllata che abiliti a lanciare scomuniche ed a rilasciare patenti di ortodossia.

Due cose, tuttavia, stanno particolarmente a cuore ai fondatori del Csms: la unitarietà disciplinare del materialismo storico, da un lato, l'orizzonte problematico del rapporto fra teoria e prassi, dall'altro.

Il materialismo storico, infatti, non può rinunciare a svilupparsi sulla base teorica, pratica ed epistemologica, della sua unitarietà disciplinare. L'innesto, eclettico e frettoloso, di discipline sorte sul terreno della divisione accademica del lavoro intellettuale, da un lato, e la disarticolazione in "aspetti", filosofico, sociologico, economico, politologico, eccetera, dall'altro, non sono compatibili con lo sviluppo del materialismo storico. D'altra parte l'invocazione astratta all'unitarietà della disciplina resta del tutto priva di contenuto, se non si tenta di entrare nel merito dei singoli contributi reali di conoscenza sorti sul terreno di questa divisione del lavoro intellettuale, che oggi è molto spesso un orizzonte non facilmente superabile con

generici discorsi sulla "totalità" e sul metodo dialettico.

In secondo luogo, il materialismo storico non può svilupparsi a lungo sulla base del sistematico divorzio fra teoria e pratica, fra riflessione ed emancipazione. I fondatori del Csms sono consapevoli del pericolo di una riflessione teorica svincolata da pratiche sociali e politiche concrete, e non ritengono certo sufficiente il riferimento ad una fantomatica ed ambigua "autonomia della pratica teorica". E, tuttavia, fra teoria e pratica non vi è coincidenza immediata, se non si vuole ridurre il materialismo storico ad una giustificazione storicistica di tutte le svolte politiche o ad una fenomenologia degli "stati di coscienza" delle varie "composizioni di classe" e dei soggetti sociali che vengono di volta in volta inseguiti.

Questa collana di studi è uno degli strumenti di cui il Csms intende dotarsi. Con molta modestia, pazienza e determinazione, cercheremo di offrire materiale utile, alternando contributi specialistici a contributi divulgativi, opere di bilancio e di sintesi ad opere del tutto aperte, problematiche e "provvisorie". Gli studiosi italiani che hanno fondato il Csms sono ragionevolmente ottimisti sulle prospettive del loro lavoro, perchè si ritengono parte di un movimento, italiano ed internazionale, di ripresa e di sviluppo del materialismo storico, che, al di là delle superficiali mode del presente, darà forse frutti pratici in un futuro non troppo lontano.

Redazione: c/o Franco Angeli Editore
Viale Monza, 106 - 20127 Milano

COSTANZO PREVE

LA FILOSOFIA IMPERFETTA

UNA PROPOSTA DI RICOSTRUZIONE
DEL MARXISMO CONTEMPORANEO

FRANCO ANGELI

INDICE

INTRODUZIONE

Un apparente paradosso storico sta al centro del nostro presente filosofico. "Il grande problema dell'epoca (come scrive Lukàcs e correttamente rileva il traduttore italiano della sua autobiografia "Pensiero Vissuto", Alberto Scarponi) è l'**individualità**". Il problema dell'**individualità**, cioè della particolarizzazione delle singole personalità umano-sociali, non è un problema genericamente metafisico o trascendentalistico, ma è un problema **integralmente storico**, ed anzi storicamente del tutto determinato, in quanto è strettamente connesso con la creazione per l'individuo di condizioni di vita **astrattamente casuali**, insorte con il declino delle società organiche, castali e divise in ceti e con l'emergere dei rapporti sociali capitalistici nel loro progressivo e contraddittorio tentativo di manipolare e colonizzare sempre più la vita quotidiana. Il paradosso di una individualità umano-sociale che non può più determinarsi sulla base "sostantiva" dell'appartenenza a ceti (o a "classi" concepite come Soggetti Universali Sostantivi, del tipo di una Classe Operaia sostantivizzata e resa gigantesca ed eterna), ma deve vivere fino in fondo la propria casualità **senza** per questo scivolare nel disperato sradicamento dell'intellettuale cosmopolita (per i più colti o acculturati) o nel nichilismo autodistruttivo del conformismo non-conformistico di massa (per i più fragili ed indifesi), è a tutti gli effetti un **paradosso dell'oggi.**

Come dice molto bene Lukàcs, "il divenire dell'uomo in quanto uomo è, come processo complessivo, la medesima cosa del costituirsi dell'essere sociale in quanto specie d'essere peculiare. Nell'iniziale stato gregario l'uomo singolo quasi non si distingue dalla mera **singolarità**, che è presente ed operante in ogni punto della natura inorganica ed organica. Ma il salto che -sebbene in un lungo periodo di tempo- lo trasforma da ente naturale ad ente sociale, fino dall'inizio si impone con intensità ed estensione sempre maggiori" (cfr. "Ontologia dell'Essere Sociale", Roma,1981,II,2,pag.570).

Il passaggio dalla singolarità alla particolarità individuale è dunque un passaggio **ontologicamente** connesso (per l'essere umano

sociale) con la generalizzazione di rapporti sociali in cui l'astrazione del lavoro e la casualità della collocazione sociale sono ormai elementi **strutturali**.

La forma della particolarità individuale è dunque filosoficamente "tipica" della generalizzazione e dell'approfondimento del modo di produzione capitalistico almeno quanto lo è la forma del "lavoro" (capitalistico diviso). Certo, la presenza dell'individuo (l'individuo, ricordiamolo ancora una volta, nella sua astrattezza determinata dalla sua strutturale casualità, non l'individuo posto in modo trascendentale come Origine delle Scelte Sociali Alternative, cui non crediamo per nulla) è coessenziale alla struttura fondamentale dei processi sociali. Questi ultimi, come afferma Lukàcs (cfr. "Ontologia",I,pag.337) "muovono immediatamente da posizioni teleologiche, determinate in senso alternativo, di singoli uomini, tuttavia, dato il decorso causale delle posizioni teleologiche, queste sfociano in un processo causale contradditoriamente unitario dei complessi sociali e della loro totalità e producono connessioni legali generali", che di nuovo pongono problemi su cui si esercitano ancora una volta le decisioni alternative dei singoli.

In generale, tuttavia, l'individuo tardo-capitalistico che cerca di autocomprendere la propria tipicità, singolarità, e particolarità, rilutta apertamente di fronte alla prospettiva teorico-pratica di una considerazione ontologico-sociale di questa particolarità stessa. L'autocomprensione esistenzialistica della particolarità individuale evita in generale di considerare l'**esserci** (cioè, l'essere esistenziale nel mondo) sotto l'aspetto della strutturalità e della determinatezza dell'**esserci-così** capitalistico. La soggettività è sempre più personalizzata, quanto più l'individualizzazione è legata alla casualità della collocazione sociale ed all'impersonalità necessaria delle strutture riproduttive sociali. Il "capitale" non è nè una sorta di antropomorfico soggetto onnipotente e tuttopianificante nè un insieme di imprenditori innovatori e/o di tagliatori di cedole, così la "classe operaia" non è nè un megasoggetto dai muscoli ipertrofici e dalla memoria di elefante nè un insieme di operai dai colletti bianchi e blù che votano in una assemblea sindacale.

E' inevitabile, tuttavia, che la determinatezza ontologica dell'individualità venga spesso pensata, falsamente ma comprensibilmente, sotto il dominio della categoria di soggetto. Si tratta, in alcuni casi, di un puro e semplice errore di prospettiva, un "errore disinteressato", ampiamente correggibile. In altri casi, invece, si tratta di una "deformazione interessata" per scopi di manipolazione ideologica, assolutamente incorreggibile. In questo caso, la reazione, ontologicamente inevitabile, dell' individualità

particolare offesa, assume l'aspetto necessario dell'individualismo globalmente anti-marxista ed anticomunista, antitetico-polare al soggettivismo olistico-sociale.

L'individualità conosce infatti soltanto "posizioni teleologiche", mentre la categoria di soggetto, quando è pensata come terminale, iniziale e finale, di una totalità espressiva, è titolare di un'essenza che pretende contenere in sè, in modo immanente, una teleologia necessaria. Questa presunta teleologia è ovviamente il supporto teorico di una concezione del comunismo come utopia sintetica, in cui pubblico e privato, individuale e collettivo si fonderanno insieme, "soluzione definitiva dell'enigma della storia".

Un'analisi disincantata della storia del marxismo ci permette di comprendere come il materialismo storico e la critica dell'economia politica siano stati entrambi incorporati in una forma filosofica del discorso del tipo che sopra si è brevemente descritto. Ambizione di questo scritto è portare un piccolo contributo all'eliminazione di questa sciagurata camicia di forza. Il materialismo storico, come il prigioniero rinserrato in una tremenda camicia di forza dai suoi carcerieri, di cui parla Jack London nel romanzo "Il Vagabondo delle Stelle", non ha smesso e non smetterà comunque di sognare nuovi mondi, vie di uscita, evasioni impossibili. E' tuttavia profonda convinzione dello scrivente che il materialismo storico finirà con l'essere sfiancato e soffocato da questa camicia di forza, finchè l'odiosità di quest'ultima provocherà una reazione di rigetto tale da far preferire apertamente anche le visioni del mondo più assurde, irrazionalistiche e regressive, purchè apparentemente non compromesse con la metafisica immanentistica di un Soggetto che marcia cantando verso l'Utopia Sintetica di una Società integralmente Trasparente.

Crediamo che una proposta sostitutiva di questa camicia di forza filosofica già esista, anche se non ancora ben sviluppata ed articolata, e sia appunto un discorso teorico di tipo ontologico-sociale, in grado di accompagnare la crescita di conoscenza e la correttezza dell'azione pratica che possono avvenire sulla base del materialismo storico. Vi sono però in proposito delle difficoltà, e ci limiteremo qui a menzionarne alcune.

In primo luogo, come è del resto del tutto evidente, non basta che una determinata forma filosofica del discorso (in questo caso di tipo ontologico-sociale) venga "proposta", e variamente argomentata. Bisogna anche che essa venga realmente presa in considerazione, ed accettata entro un lasso di tempo non troppo lungo. Ora, le possibilità concrete che la forma filosofica del discorso di tipo ontologico-sociale "passi" in gruppi consistenti di "marxisti" italiani

sono per ora molto poche. Da un lato, la frammentazione produttiva e sociale che risulta dall'attuale fase di sottomissione reale del lavoro al capitale produce "spontaneamente" una speculare "frammentazione filosofica", nei discorsi post-moderni della perdita del centro, della caduta della dialettica, dell'ineffabile mistica del frammento, esattamente il **contrario**, cioè, del punto di vista ontologico-sociale. Dall'altro lato, infine, il discorso filosofico di tipo ontologico-sociale è strettamente connesso, nel suo aspetto di "filosofia pratica", con la conseguente "democratizzazione della vita quotidiana", la fine di ogni mistica dei capi e degli apparati e di ogni esistenza "trascendente" di partiti ed organizzazioni totalizzanti. Le tradizionali organizzazioni "storiche" del movimento operaio però, sia nei paesi a "socialismo reale" (dove si sono metamorfosate in apparato portante di un tipo inedito di capitalismo burocratico di stato), sia nei paesi occidentali (dove si sono ormai imposte come aministratori delegati della forza-lavoro organizzata dentro il modo di produzione capitalistico), non possono avere alcun interesse ad un **reale** abbandono delle ideologie manipolatorie del Soggetto, del Fine e della Utopia Sintetica, in nome delle quali legittimano il proprio monopolio politico. Se, d'altro canto, abbandonano le forme teoriche legate alla triade soggetto-fine-utopia sintetica, ormai ampiamente sbeffeggiata dagli intellettuali universitari e della cosiddetta "cultura d'avanguardia", lo fanno per abbracciare forme di razionalismo critico, di ideologia sistemica, di scambio politico, eccetera, che rappresentano soltanto l'**altra faccia** della manipolazione strutturale della realtà sociale. In ogni caso, il discorso di tipo ontologico-sociale interessa loro ancor meno di quanto alla Chiesa interessi il messaggio evangelico delle origini. Per fortuna, però, la crescita della determinatezza ontologica delle individualità storiche nel tempo presente è un fenomeno di **massa**, e questa peculiare forma di "soggettività" è alla lunga incompatibile (a differenza, ed anzi in opposizione, di quanto dicono pessimisticamente i francofortesi) con le arroganti ideologizzazioni manipolatorie dei ceti politici cresciuti parassitariamente intorno al monopolio della "rappresentanza politico-sindacale" del movimento operaio. Non c'è ovviamente in questo nulla di necessario, di fatale e di predeterminato. L'intensità e l'estensione delle individualità storiche nel tempo presente è un fatto ontologico-sociale (nel suo nesso dialettico fra il massimo della casualità nella collocazione sociale ed il massimo di particolarità che si dà l'individualizzazione cosciente di questa casualità), ma la possibilità che questo processo di individuazione porti al comunismo è appunto soltanto una "possibilità concreta", e nulla di più.

In secondo luogo, non crediamo certamente che la forma filosofica del discorso che proponiamo, di tipo ontologico-sociale, e che traiamo esplicitamente dalla prospettiva teorica dell'ultimo Lukàcs, sia la "filosofia" definitiva, ultima, e "finalmente scoperta", del materialismo storico e della critica dell'economia politica. Da un lato, così come non crediamo, sul piano della riflessione epistemologica, ad un "metodo scientifico definitivo", analogamente non crediamo ad "una forma filosofica del discorso definitiva".

L'ontologia dell'essere sociale è per lo scrivente quindi in prima istanza una **risposta determinata** all'incorporazione del materialismo storico in una "grande narrazione" manipolatoria ed ideologica, in quella che abbiamo definito una "camicia di forza", e come tale deve essere giudicata e considerata, non certo come una **philosophia perennis** cui fare appello contro il periodico ed eterno ritorno del sempre eguale "idealismo soggettivo". Dall'altro lato, non crediamo certo che Lukàcs sia andato molto più in là di un'impostazione provvisoria e largamente generica del problema di cui ci occupiamo. Certo, questo basta (ed avanza!) perchè lo scrivente lo giudichi in perfetta coscienza come il **maggiore filosofo marxista del secolo** (essendo, appunto, compito del filosofo quello di impostare teoreticamente i problemi, non certo quello di "risolvere" le contraddizioni prodotte inevitabilmente dalla prassi dei soggetti storici concreti). Con questo riconoscimento, però, si può forse scrivere un capitolo della storia della filosofia del Novecento, ma si fa poca strada. In questo saggio lo scrivente non ritiene purtroppo di essere già in grado di fare dei passi avanti sulla via filosofica aperta dalla "Ontologia" lucacciana (la cui lettura ed il cui studio dovrà in larga misura dare per presupposti, cosa relativamente agevole, dato l'alto livello della traduzione italiana di Alberto Scarponi), e ripiegherà su di un compito più modesto, ed indubbiamente più facile: l'individuazione e la traccia di un **percorso teorico** che, **partendo** da contraddizioni filosofiche presenti nel pensiero di Marx, ed **attraversando** alcuni problemi teorici del marxismo tradizionale e dei punti alti del pensiero del Novecento (in particolare Heidegger e Bloch), **sfoci** infine nell'accettazione consapevole della prospettiva teorica lucacciana individuata come la migliore (o, se si vuole, la meno peggiore, e ci si scusi la cattiva espressione in lingua italiana) di cui possiamo disporre oggi.

Questo percorso teorico viene sviluppato in cinque parti, interconnesse, ma anche parzialmente autonome. Dall'impossibilità di un mero " ritorno a Marx" (prima parte), attraverso l'impossibilità di una mera "difesa del marxismo" (seconda parte), fino alla possibilità di una radicale riforma della forma filosofica del discorso

con cui pensare il materialismo storico, in vista di un suo necessario sviluppo (terza, quarta e quinta parte).

Nella **prima** parte si affronterà, senza ipocrisie e senza voler difendere inutili "rendite di posizione", la forma filosofica del discorso di Marx. Allo scrivente sembra si possano individuare in Marx tre differenti "discorsi filosofici", che coesistono talvolta contraddittoriamente: un primo discorso, di tipo grande-narrativo (si tratta di una forma di teleologia sociale in cui un soggetto pieno garantisce con la permanenza della sua identità iniziale, in una temporalità cumulativa, omogenea e lineare, l'inevitabile realizzazione finale del suo progetto originario, dando luogo così ad un quadruplice mito, del soggetto, dell'origine, del fine e della trasparenza); un secondo discorso, di tipo deterministico-naturalistico (si tratta del fatto che Marx, profondamente influenzato dal concetto illuministico di "storia naturale", pensa talvolta il suo progetto teorico sotto la dominanza dell'analogia con la struttura teorica delle scienze ottocentesche della natura, e dello stesso darwinismo); un terzo discorso, di tipo ontologico-sociale (in cui non c'è nessuna teleologia automatica della storia-solo il lavoro come "forma originaria" e "modello" è unità di causalità e teleologia-, nessun "paradigma della produzione", nessuna grande narrazione, nessun determinismo naturalistico).

E' evidentemente questo terzo "discorso filosofico" che deve essere valorizzato, sviluppato, arricchito ed aggiornato. In questo senso, il "ritorno a Marx" è del tutto possibile ed auspicabile. Tuttavia, essendo questa terza forma del discorso filosofico marxiano spesso mescolata con la prima e con la seconda, è meglio scoraggiare ogni facile illusione di un "ritorno" ad un Marx univoco, compatto, cristallino come acqua di fonte.

Nella **seconda** parte si effettuerà una lettura "orientata" delle avventure filosofiche del "marxismo". Lo scrivente dà per scontato il fatto che fra pensiero marxiano e "marxismo" vi è una specifica discontinuità, quasi fisiologica, dovuta al ruolo teorico di Kautsky ed ancor più alle necessità di identità teorica della socialdemocrazia tedesca. Tutto questo è ormai ampiamente noto, e spesso è taciuto soltanto per malafede. Altre cose non sono però del tutto scontate, e vale forse la pena ripeterle.

In primo luogo, vi sarà una moderata, ma convinta, "difesa di Engels", letto come pensatore originale e fecondo di contraddizioni assai utili, anche se datato. Engels è infatti molto spesso sottoposto ad operazioni di "squartamento teorico" molto strumentali. Isolando infatti lo Engels della"dialettica della natura"è infatti chiaro che lo si può far facilmente diventare il fondatore del"marxismo orientale"

(il cosiddetto **Diamat**, fondato su di una gnoseologia del riflesso dell'essere nel pensiero e su una pseudo-ontologia della storia naturalizzata in nome di una -peraltro giusta- natura storicizzata). D'altra parte, isolando lo Engels sostenitore della tesi sul "proletariato come soggetto storico erede della filosofia classica tedesca" lo si può far facilmente diventare il fondatore del "marxismo occidentale" (fondato sulla unità di soggetto ed oggetto, proletariato e storia, esattamente come la filosofia classica tedesca si basava sulla unità di soggetto e di oggetto, borghesia idealtipicizzata e storia razionalizzata dialetticamente). Lo scrivente ritiene che Engels non debba essere sottoposto ad incresciosi squartamenti filosofici isolando parti strumentalizzabili e che questo grande "classico" non abbia "fondato" proprio nulla.

In secondo luogo, vi sarà una cauta, forse meno convinta, ma sostanziale, "difesa del Lenin filosofo". Lenin ha cercato una sua particolare via al matrimonio fra materialismo e dialettica, anche se poi, all'atto pratico, il "materialismo" è pensato sotto il primato della tesi gnoseologica del rispecchiamento, e la dialettica è pensata talvolta sotto il primato della contraddizione semplice. E' possibile tuttavia spiegare questo fatto collegandolo alla congiuntura storico-politica di quegli anni, non certo per giustificazionismo storicistico, quanto per la necessità di "situare" correttamente il pensiero filosofico di Lenin. Vi sono però (almeno) due aspetti irrinunciabili nell'approccio filosofico di Lenin: il discorso di tipo ontológico-sociale determinato prevale in lui quasi sempre su quelli (pur presenti) di tipo grande-narrativo o deterministico-naturalistico; il programma di connessione elastica fra materialismo e dialettica è strutturalmente superiore alle posizioni differenzialistiche e sistemiche.

In terzo luogo, non vi sarà invece alcuna concessione, neppure periferica e di dettaglio, ai programmi di "salvataggio" di quanto ancora resta del "marxismo orientale" e del "marxismo occidentale". Le differenze fra i due sono certo importanti sul piano della corretta ricostruzione degli eventi storici, ed è chiaro che, ad esempio, il "livello teorico" di un Karl Korsch non può essere seriamente paragonato a quello di uno Zdanov o di un Mitin. In sede però di bilancio teorico, l'aspetto principale è la sottolineatura della loro profonda e segreta solidarietà antitetico-polare, mentre secondario diviene l'aspetto del pur alto "livello di qualità" dei marxisti occidentali rispetto agli ideologi di partito confezionatori delle indigeste pillole del "materialismo dialettico" sovietico. Si insisterà anche sulla sostanziale sterilità dei tentativi di "liberalizzazione parziale", di "integrazione" e di riforma delle

strutture teoriche portanti dei due marxismi: il materialismo dialettico sovietico non può essere cambiato qualitativamente innestandovi sopra spezzoni esistenzialistici, positivistici, sistemici, così come il modello economico sovietico non può essere cambiato qualitativamente con riforme "efficientistiche"; il marxismo occidentale non può essere qualitativamente cambiato enfatizzando in modo ipertrofico, all'interno dell'unità soggetto-oggetto che lo caratterizza, il ruolo del "soggetto", come l'esperienza del cosiddetto "operaismo italiano", tanto ricca di insegnamenti, mostra bene a chiunque ne voglia veramente trarre un bilancio teorico.

In quarto luogo, infine, alla luce delle precedenti considerazioni, si insisterà ancora sul fatto che senza l'abbandono esplicito e convinto di moltissime "rendite di posizione" marxiste non ci può essere nè un confronto produttivo fra materialismo storico ed i cosiddetti "punti alti del pensiero borghese" nè una ricostruzione filosofica della "dicibilità" della critica marxiana dell'economia politica nell'attuale situazione storica.

Nella **terza** parte si prenderà in esame l'insieme del pensiero di Martin Heidegger come punto alto del pensiero borghese novecentesco, degno di essere "confrontato" con il materialismo storico. La filosofia di Heidegger è considerata, in primo approccio, come una grande metafora teorica di una tragica situazione pratica del nostro secolo, l'unità fra alienazione ed intrascendibilità del modo di produzione capitalistico, che però Heidegger non nomina mai, preferendo espressioni come "epoca dell'immagine del mondo" e come "coronamento" della storia della metafisica occidentale. L'interrogazione heideggeriana del marxismo non è esplicita come in Max Weber, ma è quasi sempre più radicale. E' facile accorgersi di questo, non appena vengano evitate le facili etichettature di Heidegger come "vecchio conservatore" (Habermas), le interpretazioni esistenzialistiche, neorazionalistiche ed estetico-nichilistiche, molto diffuse in Italia, oppure i frettolosi confronti e conciliazioni con Marx o con il marxismo, anch'essi presenti nella letteratura filosofica secondaria. In Heidegger l'interrogazione radicale della società capitalistico-borghese è caratterizzata da una significativa evoluzione da un primo momento, in cui la critica è condotta soggettivisticamente,sotto il segno della categoria di "anonimità" (si veda l'analisi della trasformazione del **Wer** in **Man** in "Essere e Tempo", della chiacchiera, della curiosità e dell'equivoco), ad un secondo momento, in cui la critica è condotta ontologicamente, sotto il segno della categoria di "tecnica" come vera e propria "im-posizione anonima" (Ge-stell). Il passaggio dalla soggettivistica critica alla chiacchiera anonima (Gerede) alla

critica ontologica della im-posizione anonima (Gestell), attraverso il **link** intermedio del concetto di "immagine del mondo" (Welt-bild), come superamento dell'incantesimo epistemologico dell'opposizione polare fra soggetto ed oggetto, è una metafora filosofica che interroga in modo radicale il capitalismo come unità (in Heidegger **non** dialettica) di alienazione e di intrascendibilità.

Tuttavia, questa grande unità teorica non dialettica di alienazione e di intrascendibilità, pur essendo in grado di trasformare l'alienazione in un concetto ontologico (alle soglie dunque della giusta equazione fra forma di valore ed alienazione, tipica della critica dell'economia politica) e soprattutto di legare insieme sia il "capitalismo occidentale" sia il cosiddetto "socialismo reale", non contiene, ma anzi evita con pervicace e voluta cecità l'esame dialettico della reinterpretazione delle possibilità contenute nel passato. Sostituendo infatti allo storicismo (cui vuole opporsi) una sorta di fatalistico destinalismo (che altro non è se non un'inversione di 180% dello storicismo, e dunque uno storicismo rovesciato e cambiato di segno), il pensiero di Heidegger decade in una storia, storicisticamente predeterminata ed unilineare, della caduta destinale da Platone a Taylor, da Aristotele a Stalin, ed in questo modo l'"intrascendibilità della alienazione" viene legittimata in modo del tutto metafisico, fino a cadere sotto il livello dell'analisi weberiana della razionalizzazione crescente, che è anch'essa una forma di destinalismo, linguisticamente più sorvegliato e mille volte più articolato nei dettagli, anche se meno rigoroso nell'impianto teorico e nell'interrogazione filosofica del presente.

Nella **quarta** parte verrà interrogato il pensiero di Ernst Bloch, visto sotto l'angolatura dell'opposizione determinata al destinalismo heideggeriano. Bloch è un pensatore che mette al centro proprio quella "reinterpretazione delle possibilità contenute nel passato" che è appunto estranea sia ai paradigmi filosofici "marxisti" sia alla critica differenzialistica di questi ultimi. La blochiana distinzione strategica fra "non-contemporaneità" ed "arretratezza" (con la scelta esplicita della prima contro la seconda) permette una vera resa dei conti con la temporalità storicistica e con il suo "supporto sostanziale", l'umanesimo astratto. E' molto importante, infatti, che il **multiversum** blochiano sia un concetto filosofico che rompe realmente sia con le strutture teoriche grande-narrative che con quelle di tipo deterministico-naturalistiche, cui si è fatto sopra cenno.

L'importanza teorica del pensiero blochiano non si ferma certo qui. In primo luogo, Bloch è un pensatore che attua una "centralizzazione teorica" della critica della religione come premessa

immanente, logico-storica, della critica dell'economia politica. La critica della religione (e si leggano "Religione in eredità" ed "Ateismo nel Cristianesimo") non deve essere scambiata per la negazione astratta dell'"esistenza nel cielo" di una "entità cosale chiamata Dio", in quanto la critica positivistico-ingenua della religione sta al materialismo storico come l'economia "razionale" ricardiana sta alla critica dell'economia politica. In secondo luogo, Bloch è il pensatore che inserisce apertamente il giusnaturalismo come fonte e parte integrante del materialismo storico (e questo non è "innocente" poichè, per esempio, nell'elencazione delle "tre fonti", Lenin si era scordato del giusnaturalismo, che non ha certo uno "statuto epistemologico" inferiore a quello della progettualità del socialismo utopistico). In Bloch (si veda "Diritto naturale e dignità umana") il giusnaturalismo è certo una "filosofia pratica" che deve servire per quella scienza della liberazione che egli chiama l'"ortopedia del camminare eretti", ma finisce con il diventare anche (e soprattutto) la negazione teoretica determinata delle letture destinali, pessimistiche e disperate della società borghese alla Heidegger ed anche alla Horkheimer e Adorno. In terzo luogo, Bloch è il pensatore che riesamina radicalmente e ridefinisce integralmente la nozione di utopia e di "agire utopico", modificando la nozione classica di "progettualità astratta da tavolino" contrapposta al cosiddetto "movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti", ed anche la nozione di "sogni impotenti ed irrealizzabili" contrapposta alla "conoscenza scientifica delle leggi oggettive del movimento della storia". Non bisogna dimenticare mai che "l'utopia blochiana si occupa solo del presente", mentre la nozione regressiva ed infausta di utopia come progettualità astratta è da trovare semmai nel tentativo, sempre frustrato, di proiettare nel futuro un modello statico di "economia razionale".

In quarto luogo (ed è questa una rilevante novità, che non permette frettolose etichettature e "stroncature" di Bloch come "Schelling marxista") Bloch è, soprattutto, il pensatore che infrange l'unilaterale polarità astratta fra il marxismo orientale (che sostiene la dialettica della natura, e respinge la considerazione unitaria del nesso soggetto-oggetto) ed il marxismo occidentale (che sostiene l'unità soggetto-oggetto, e respinge la dialettica della natura). In Bloch (e si vedano opere come "Soggetto-Oggetto", e soprattutto "Das Materialismusproblem") la specifica, originale compresenza dei temi della dialettica della natura e dell'unità soggetto-oggetto non deve essere interpretata come eclettico pasticcio e concordismo ad ogni costo, ma come un'originale via filosofica che sblocca le polarità irrigidite.

In quinto luogo, infine, Bloch è seriamente orientato verso una fondazione ontologica della prassi, come risulta evidente esaminando "Experimentum mundi", la "summa" sistematica blochiana. Bloch vede bene come senza ontologia la prassi non può essere sensata ed orientata, e diventa arbitraria, manipolatoria, soggettivistico-astratta. Egli connota la prassi come "ruotar fuori al di là dell'immediato", e come momento immanente alla temporalità che scioglie ogni trascendentalistica fissità del soggetto, che non può più essere concepito come originario (come avviene, ad esempio, nelle concezioni neo-utilitaristiche e neo-contrattualistiche). E, tuttavia, lo scrivente ritiene che in Bloch il non concepire la prassi come "lavoro" porta necessariamente ad una grande indeterminatezza del concetto di prassi stessa, fino a rovesciarla inevitabilmente nel suo contrario, la prassi come contemplazione. Questo può certo avvenire contro le esplicite intenzioni di Bloch, in quanto in lui l'oscillazione fra "sogno di una cosa" e "lotta per realizzare il sogno" cade quasi sempre sul secondo termine, ma è aperto il varco teorico ai blochiano-contemplativi che possono legittimamente enfatizzare unilateralmente il primo termine.

Nella **quinta**, ed ultima parte il pensiero ontologico di Lukàcs viene interrogato proprio a partire dalla "mancanza" che lo scrivente crede di individuare nello sforzo ontologico blochiano: la centralizzazione di un concetto di prassi storicamente più determinato, che sappia correlare ontologicamente la specificità delle individualità concrete particolari con le legalità "oggettive" del movimento del modo di produzione capitalistico. Parlando di Lukàcs, è evidente che **non** ci si riferisce affatto al "primo Lukàcs" (che in "Storia e Coscienza di Classe" ha scritto il capolavoro teorico del "marxismo occidentale", la cui tradizione riteniamo debba essere invece integralmente abbandonata), e neppure al "secondo Lukàcs" (che nella "Distruzione della Ragione" ha tentato un impossibile compromesso con gli aspetti "razionalistici" del "marxismo orientale", mentre riteniamo che quest'ultimo debba essere visto come il correlato antitetico-polare dell'irrazionalismo borghese, e per nulla affatto un "principio superiore" ad esso), ma a quello che potremo per brevità definire il "terzo ed ultimo Lukàcs", portatore di una proposta aperta di ricostruzione della forma filosofica del discorso del materialismo storico sulla base esplicita di una ontologia dell'essere sociale, individuato nella sua determinatezza e nella sua storicità. E' il carattere "aperto" della proposta che soprattutto interessa allo scrivente, cui non interessa certo fare una monografia apologetica sull'ultimo Lukàcs nè tantomeno sottoscrivere tutto quanto Lukàcs ha detto o scritto (a partire dal problema della

esistenziale" (diventando una sorta di chiave lessicale per le corporazioni professionali dei filosofi e soprattutto degli psicologi), provocando la reazione, antitetico-polare, di coloro che vollero addirittura cancellare la parola dal linguaggio marxista (e si pensi soltanto a Louis Althusser). Alla fine, il gioco era diventato "a somma zero". In Lukàcs la dialettica fra individuo, genere e specie (che contiene ovviamente anche il momento della "estraneazione") non porta mai a dichiarazioni, apparentemente estremistiche e gratificanti, ma generiche, sulla "incompatibilità ontologica" del capitalismo con l'uomo o con la natura "in generale" (come avviene in posizioni che vanno dai coccodrilli borghesi del Club di Roma ai più sinceri e stimabili ecologisti antiborghesi apocalittici), ma sfocia in una concezione storico-ontologica dello "statuto" della estraneazione. Soprattutto due punti sono messi in evidenza. Da un lato, l'individualità generica e concreta dei singoli cresce, nel capitalismo, sulla base astratta della casualità della collocazione sociale non più sostantivizzata dai ceti e dalle corporazioni, ed è appunto questo carattere ontologico-specifico della individualità che entra in conflitto con le esigenze strutturali di manipolazione della riproduzione del sistema capitalistico, la cui logica è appunto quella di reprimere, deviare, soffocare ogni reale tendenza dell'individualità concreta all'universalità reale del genere umano (e vi è qui un vero progresso qualitativo in rapporto alle concezioni sulla "disumanità astratta" del capitalismo che "mercifica tutto" o che semplicemente "manipola" attraverso i **mass-media**). Dall'altro lato, la differenza ontologica fra individualità (sviluppata fin che si vuole) ed universalità del genere è mantenuta, contro ogni organicismo, trasparenzialismo, mito della "ricomposizione integrale" fra pubblico e privato, in modo da fondare una sorta di "individualismo comunista" che leghi insieme il rifiuto di ogni atomismo borghese con il rifiuto di ogni olismo sociale organicistico. La lotta delle classi sarà sempre più una lotta di individui coscienti, sempre meno disposti ad inneggiare a duci e ducetti "operai", capi carismatici ed individui cosmico-storici, grandi timonieri e **leaders** saggi e preveggenti. Si gioca qui una "partita filosofica" (soprattutto in Italia) non meno importante della partita vinta dalla nazionale italiana ai mondiali di calcio.

Il percorso filosofico che qui si è riassunto, per comodità del lettore, è ovviamente un tipico caso di "posizione teleologica" in filosofia, ed è soggetto a tutte le determinazioni ontologiche della forma-modello di "lavoro". Se esso presenta errori ontologici di fondo, sia nell'interpretazione storiografica di Marx e del marxismo successivo, sia soprattutto nella praticabilità concreta della

prospettiva che vuole aprire, esso fallirà, e non potrà avere sviluppo. Lo scrivente non è affatto preoccupato dalle inevitabili superficialità che non possono non risultare da una trattazione "enciclopedica", che mette in campo pensatori del calibro di Marx, Engels, Heidegger, Bloch, Lukàcs, eccetera. Questo è dato per scontato, ma non è molto grave, data la disponibilità in lingua italiana di ottime monografie specialistiche su questi pensatori (che verranno spesso peraltro richiamate in nota o nel testo, in modo che il lettore interessato possa approfondire per suo conto). Il vero problema, ovviamente, è **soltanto** quello della effettiva e concreta praticabilità filosofica della prospettiva teorica che qui viene indicata. Sulla **pars destruens** vi sarà probabilmente un accordo quasi generale. Sono pochi coloro che sostengono apertamente oggi concezioni grande-narrative, deterministico-naturalistiche, o che difendono il materialismo dialettico staliniano, oppure forme ingenue e " cumulative" di storicismo. L'opposizione netta dello scrivente all'"operaismo" potrà sembrare a qualche lettore maniacale ed eccessiva, ma bisogna mettere in conto la specificità della situazione italiana, in cui la matrice teorica "operaista" ha dato luogo a forme di ultra-soggettivismo di tipo neo-gentiliano. Heidegger interessa per ora in Italia quasi soltanto alle varie forme di nichilismo di tipo post-moderno, e Bloch è letto molto spesso soltanto dai teologi, in forma generalmente depotenziata e concordistica. Inoltre, molte opere che interesserebbero il nostro argomento non sono state ancora tradotte, e costringono così a sapienziali e faticose letture specialistiche in lingua tedesca.

E' sulla **pars costruens** che invece vi saranno maggiori difficoltà. L'"Ontologia dell'Essere Sociale" resta (nonostante l'ottima traduzione) un libro poco letto e poco studiato. Lo scrivente ritiene tuttavia che il lungo **festival** del nichilismo soggettivistico stia per finire, le luci si stiano spegnendo, e professa in proposito un sobrio e moderato ottimismo.

Parte Prima

IL LABORATORIO FILOSOFICO DI MARX

Entrando nel laboratorio filosofico di Marx, si ha l'impressione che non manchi nulla di essenziale per fare ricerca, condurre analisi, esaminare reperti, classificare secondo le necessità concrete che possono via via emergere. Non vi è neppure un particolare disordine, anche se molto va perduto per capire la logica che presiedeva al modo concreto con cui Marx collocava tutta l'attrezzatura. Tuttavia, ogni ricercatore ha le sue abitudini (e spesso le sue manie, le sue idiosincrasie) particolari, e soltanto il pigro e l'indifferente lascierebbero tutto come stava prima, senza toccare niente. Un periodo di disordine e di confusione è dunque da mettere in conto, prima che i "coltelli e gli stili" trovino posto nei loro rispettivi cassetti ed i reagenti chimici vengano separati dalle aranciate (1).

Inoltre, non esiste turismo organizzato verso il laboratorio filosofico di Marx. Ogni viaggiatore deve organizzarsi il viaggio per conto suo, pur sapendo che forse troverà le stanze d'albergo già occupate e che potrà perdere alcune coincidenze. Esistono, certo, anche dei "tutto compreso" che vantano prezzi particolarmente bassi, ma il viaggiatore finirebbe con il non vedere nulla, all'infuori delle faccie dell'autista e della guida-interprete. Conviene dunque mettere in conto un po' di fatica in più, ma rispettare i propri tempi soggettivi di studio e di comprensione.

In ogni caso, cento anni di interpretazioni (ed alcune centinaia, almeno, di libri di ottimo livello) sbarrano la strada del viaggiatore verso il "contatto originale ed autentico" con Marx. Certo, è sempre possibile allontanare con un gesto sovrano tutta la "letteratura secondaria", e lasciare che i testi di Marx parlino da soli. Questo atteggiamento, semireligioso, e pieno di "pathos dell'autenticità", è quanto di più antimarxista si possa immaginare. E' comprensibile che il "credente" pretenda di leggere la "Bibbia" fingendo che la critica delle forme e trecento anni di esegesi biblica non esistano, e che si possa "ascoltare direttamente la parola di Dio" senza neppure

sapere chi erano i semiti, gli antichi egizi, la redazione sacerdotale, tutta la "Lebensjesuforschung" (ricerca scientifica sulle fonti della vita di Gesù), eccetera. Il credente ha forse il diritto di fare così, ma il materialista storico certamente no. Del resto, basta fare pochi esempi concreti per capire che questo "atteggiamento ingenuo" non è neppure praticabile.

Si prenda un testo di Marx considerato generalmente facile ed "immediato", come il "Manifesto del Partito Comunista". Indubbiamente, questo testo appare facile, se paragonato ai primi testi filosofici del giovane Marx oppure alla densità stenografica dei "Grundrisse". Eppure, questa facilità è più apparente che reale. Il valore semantico delle parole è cambiato negli ultimi centocinquant'anni, ed il lettore è inevitabilmente portato al gioco delle analogie storiche superficiali con il presente: chi sono oggi i "socialisti aristocratici"?; chi sono oggi i "socialisti piccolo-borghesi"?

Certo, a seconda delle sue simpatie o antipatie politiche il lettore del "Manifesto" troverà facilmente le analogie che gli servono. Ma questa facilità analogica è del tutto illusoria. E' chiaro che bisogna scavare più profondamente nella specificità storica, ed il lettore italiano (per quanto desideroso di "contatto autentico" sia) si accorgerà di non poter "saltare" le utilissime note introduttive di Emma Cantimori Mezzomonti (2).

Prendiamo ancora il primo libro del "Capitale" di Marx. Ecco una lettura "classica" dei marxisti (che generalmente "saltano" il secondo ed il terzo volume, e solo molto raramente si avventurano nella prosa letteraria delle "Teorie sul Plusvalore"), che generalmente viene consigliata come "indispensabile" ai principianti. Abbiamo in proposito "raccomandazioni imperative" molto autorevoli, e del tutto opposte, da parte di chi consiglia di "saltare" la prima sezione (ad esempio Louis Althusser) e da parte di chi consiglia invece di leggere soprattutto la prima sezione (ad esempio Paul D. Dognin). Facciamo anche l'ipotesi che il principiante ignori queste autorevoli raccomandazioni imperative, insieme con tutta la (sterminata) letteratura secondaria sulla "forma di valore" e sul tormentato rapporto fra Hegel e Marx. Resta il fatto che la prima sezione è effettivamente difficile, e nello stesso tempo indispensabile: se il principiante si impunta a leggerla, ne rimarrà forse impantanato e non riuscirà a continuare la lettura (esistono esempi autorevoli di uomini politici, ed anche di teorici famosi che non sono riusciti ad andare oltre la ventesima pagina del "Capitale", a causa della terribile prima sezione); se il principiante, invece, corre subito alla scorrevole e facile seconda sezione, potrà

tranquillamente per tutto il resto della sua vita pensare che Marx sia stato un dotato allievo di Ricardo, di tendenze socialiste, e con una forte cultura filosofica tedesca. Anche qui, dunque, il "contatto autentico" può giocare brutti tiri. Orientarsi sulla migliore "letteratura secondaria" diventa allora assolutamente necessario (3).

Prendiamo, infine, i famosi "Lineamenti" (i Grundrisse) di Marx. Qui, il lettore italiano può scegliere addirittura fra due diverse traduzioni e due diverse edizioni. Inoltre, vi sono anche ottimi lavori di "letteratura secondaria" che aiutano ad affrontare i "Lineamenti", in tutto o in parte. Il lettore si renderà conto di essere egualmente in alto mare, in quanto sui "Lineamenti", lo si voglia o no, si è svolta negli ultimi anni una vera e propria "battaglia teorica" (in particolare in Italia) fra chi ha voluto contrapporli al "Capitale" (come testo "segreto" e gnostico del Comunismo, mentre il "Capitale" sarebbe compromesso con la nefasta ideologia del "socialismo del lavoro") e chi invece li ha letti su di una linea di continuità tematica con il "Capitale" stesso. Si può, certo, ignorare questo dibattito, denso di implicazioni teoriche, e soprattutto politiche, così come una persona, in pieno sole, può ignorare la propria ombra chiudendo gli occhi, ma si sarà comunque "dentro" questo dibattito, non appena si vorrà organizzare una propria personale opinione sui rapporti fra "Lineamenti" e "Capitale" (4).

I tre esempi che sono stati qui fatti (e che mettono in guardia dall'opinione, volonterosa ma ingenua, che si sia all'**anno zero** nella lettura del "Manifesto", dei "Lineamenti" e del "Capitale") sono però ancora poca cosa, se si riflette al problema della collocazione storica dell'opera di Marx nel suo tempo. In proposito anche i "principianti" dello studio del materialismo storico ricorderanno il breve scritto di Lenin del marzo 1913 (dedicato al trentesimo anniversario della morte di Marx), intitolato "Tre fonti e tre parti integranti del marxismo" (in cui, come certo si ricorderà, Lenin parla della filosofia tedesca, dell'economia politica inglese e del socialismo francese). Quando lo scrisse, Lenin aveva certamente le sue buone ragioni (soprattutto, l'intenzione di "universalizzare" il significato storico del marxismo, mostrando che la cultura tedesca non era che una delle fonti, e non l'unica, come dicevano alcuni "patrioti" della socialdemocrazia tedesca). In questo senso, criticare questo testo di Lenin (che è, inoltre, un testo d'occasione), già ampiamente discusso e criticato (in particolare dalla scuola althusseriana) non avrebbe molto senso, al di fuori di una sua storicizzazione integrale. Lo scrivente ne farà tuttavia egualmente un obiettivo polemico (in parte "di comodo"), per cercare di mostrare

come non si deve impostare il problema teorico delle "origini del marxismo", e per converso, **come si può** impostare una critica genealogica del materialismo storico. Tracceremo allora prima un breve schizzo della situazione aporetica e dei vicoli ciechi cui porta lo sviluppo coerente della problematica delle tre fonti e delle tre parti integranti, per poi passare ad un'impostazione diversa, a nostro parere meno eclettica ed aporetica, dell'intera questione, la quale impostazione, infine, non "risolve" nulla, consegnandoci invece del tutto irrisolto il problema della compresenza di tre diverse forme filosofiche del discorso dentro Marx. Definire tuttavia "del tutto irrisolto" il problema della compresenza è un eccesso di cautela metodologica e di modestia teoretica, in quanto, come il lettore può agevolmente capire da solo, la compresenza di tre discorsi filosofici è in realtà caratterizzata dalla dominanza del "migliore" di gran lunga dei tre. C'è dunque, già dentro Marx, un inizio di soluzione, che si tratta di non lasciar cadere, ma di sviluppare con coerenza e con precisione.

1. Un vicolo cieco: il problema delle tre fonti e delle tre parti integranti

Il grande marxista italiano Antonio Labriola (sempre molto citato, a causa del nuovo patriottismo del **made in Italy**, e tuttavia evidentemente non letto e tantomeno studiato) disse già a suo tempo cose acute, e parzialmente definitive, sul come **non impostare** il problema dei rapporti fra filosofia, economia e politica in Marx. Egli polemizzò contro la storiografia dei "fattori" (cioè contro la separazione metodologica sistematica dei "fattori" economico, culturale, eccetera), che egli genialmente vedeva come l'altra faccia della tendenza a costruire filosofie della storia. E' curioso, in proposito (ma non c'è purtroppo qui lo spazio per soffermarvisi) che il suo grande allievo Benedetto Croce respinse, a parole, le filosofie edificanti e teleologiche della storia, ma recuperò integralmente nella sua controriforma della dialettica (la dialettica dei distinti) lo spezzettamento feticistico in "fattori" differenziati tipico delle filosofie borghesi del Novecento.

Il tentativo teorico labrioliano di far passare il principio della unitarietà disciplinare del materialismo storico e della non separabilità in via di principio dei differenti "fattori" si rivelò necessariamente donchisciottesco, per due ordini essenziali di ragioni. In primo luogo, non interessava al partito politico socialista del

tempo (quello di Turati, ma il discorso può essere tranquillamente prolungato), il cui economicismo strutturale non poteva che pensare l'economia come "fattore dominante". In secondo luogo, non poteva essere recepito dal mondo accademico ed universitario, che si stava proprio allora consolidando sulla base della separazione metodologica e della "non belligeranza" fra le discipline. La "grandezza" di Labriola è allora proprio quella di uno Spinoza, ed è quella di un grande "isolato", assolutamente non integrabile e per nulla "intellettuale organico" (5).

Lenin fu (e questo può anche essere storiograficamente dimostrato) un "labrioliano" filosofico, nel senso che non credette mai alla scomposizione teorica del marxismo in "fattore filosofico" (da risolvere secondo l'impostazione della grande filosofia dialettica hegeliana), in "fattore economico" (da impostare secondo la teoria della continuità tematica con la teoria del valore smithiano-ricardiana), ed in "fattore politico" (in cui occorreva proseguire le tradizioni giacobine sostanziandole con la promozione degli esperti e dei tecnocrati, come suggerivano Comte e Saint-Simon). Sta di fatto, però, che così fu spesso intesa la teoria delle tre fonti: tre fonti, che davano luogo a tre distinti fattori, uno dei quali a sua volta dominante.

Le premesse per la "giungla aporetica" erano così poste. Il "fattore economico", pensato isolatamente come centrale, produce una problematica della pianificazione staliniana (se il "potere politico" è monopolio del cosiddetto partito del proletariato) oppure una problematica di tipo sraffiano (se il "potere politico" deve essere diviso e contrattato con altre forze). In entrambi i casi, ovviamente, Marx è a tutti gli effetti un continuatore degli economisti classici, mentre la problematica della "forma" del valore e del lavoro è consegnata alle innocue chiacchiere dei filosofi (considerati, chissà perchè, degli esperti in "forme", come i giudici dei concorsi di bellezza). I filosofi non possono ovviamente "risolvere" questo problema, e riescono al massimo ad "avvertire" (del tutto inascoltati) che vi è un'unità fra teoria del valore e dell'alienazione. A loro volta i "politici" non riescono a tradurre a livello politologico questa problematica, e ripiegano sulle forme di rappresentanza dei meriti (individuali e sociali) e di soddisfacimento dei bisogni (individuali e sociali).

La babele dei linguaggi (oppure la loro cortese indifferenza reciproca, tipica di un'epoca in cui la spartizione concordata ha sostituito integralmente lo scontro fra le idee) è a questo punto inevitabile, in quanto è legittimata dalla falsa problematica della "dominanza" di un "fattore". Occorre dunque coraggiosamente

abbandonare ogni tendenza all'"aggancio" del materialismo storico alla "trinità delle fonti", comunque concepite.

In primo luogo, le "tre fonti" non possono essere cucite insieme per concordismo teorico ad ogni costo. Esse hanno retroterra filosofici diversi: la filosofia morale della "simpatia" di Adam Smith è incompatibile con la lotta a morte per il riconoscimento e la conseguente dialettica servo-signore di Hegel (per non fare che un esempio elementare). L'impianto teorico di Smith è rigorosamente "robinsoniano", mentre Hegel ha semmai tendenze opposte (anche se in Smith l'"individuo" funziona di fatto come "totalità espressiva" autonoma, esattamente come l'Assoluto hegeliano).

In secondo luogo, l'incorporazione teorica del materialismo storico in una delle "fonti e parti integranti" produce effetti devastanti. Dentro la forma filosofica della filosofia classica tedesca, la critica dell'economia politica diventa **inevitabilmente** lo svolgimento temporalizzato dialetticamente dell'autocoscienza comunista di un'unità soggetto-oggetto (la civiltà umana). Dentro la forma filosofica del discorso dell'economia politica inglese, la critica dell'economia politica diventa **inevitabilmente** la soluzione accettabile delle insufficienze della teoria classica del valore-lavoro (e dunque la base teorica dell'economia politica del socialismo, quando non deve accontentarsi di essere un "pezzo" di economia keynesiana o sraffiana). Dentro la forma filosofica del socialismo utopistico francese, la critica dell'economia politica diventa **inevitabilmente** una scienza dell'amministrazione razionale delle "cose" (e dunque dei rapporti sociali cosalizzati, e ridotti a stadi di sviluppo della tecnologia e dei sistemi sociali complessi) (6).

Si tratta allora di tre teorie assolutamente **diverse**, il cui tratto comune è quello di **non** essere affatto la continuazione, logica e storica, del progetto marxiano. Esse possono anche ostentare l'etichetta di "marxismo", ma questo non fa che portare confusione. E' forse meglio, dunque, cercare di impostare l'intero problema in modo diverso.

2. Per una critica genealogica del materialismo storico

In prima approssimazione, potremo definire la genesi teorica del materialismo storico come la produzione di una "nuova scienza" facilitata da una "metafisica influente". Gli epistemologi sanno benissimo come questa sia una situazione **comune** a tutte le scienze, ma talvolta lo dimenticano, quando si tratta di sputare sugli "elementi metafisici" del pensiero di Marx (7). Si tratta di una "metafisica influente" **unitaria** nella sua problematica, e perciò

assolutamente **non** "spezzabile" nelle tre parti integranti di cui sopra.

Come sanno bene gli storici della scienza, "gli scopritori fisici si sono differenziati dagli sterili speculatori non perchè non avessero **nessuna** metafisica nelle loro teste, ma per il fatto che avevano una **buona metafisica**, mentre i loro avversari ne avevano una **cattiva**; e perchè legarono la loro metafisica alla loro fisica, piuttosto di tenere separata l'una dall'altra" (W. Whewell). Questo vale per Cartesio come per Newton, per Darwin come per Einstein, per Freud come per Marx. La "metafisica influente" anticipa in forma confusa cose che poi potranno essere provate, indica programmi di ricerca, suggerisce metafore, stimola l'"immaginario scientifico".

Il giovane Marx si trovo' di fronte una scienza sociale borghese che incorporava una cattiva metafisica: l'individualismo possessivo, il pre-giudizio della naturalità assoluta dei rapporti sociali, la consacrazione dell'eternità dell'esistente in nome della sintesi suprema delle scissioni. Egli fu fortemente influenzato da una buona metafisica, la teoria dell'"ente naturale generico", capace in quanto tale di trasformazione, l'utopia libertaria del superamento integrale della divisione del lavoro in una comunità di cacciatori, pescatori e critico-critici, l'ideale di una trasparenza integrale fra individuo e società una volta superato il mondo delle merci, che intorbidano tutto ed impediscono di "vedere" i veri rapporti umani che stanno oltre il mondo reificato del denaro (8).

Si trattava di una "buona metafisica", che presentava un carattere aperto ed espansivo. In quanto tale, essa era del tutto al di qua del materialismo storico (che fu concepito prima), ed ovviamente molto lontana ancora dalla critica dell'economia politica (che fu concepita dopo). Il "materialismo storico" (come teoria della genesi, struttura e trasformazione dei modi di produzione in generale) potrà essere concepito **prima**, in quanto non era poi così lontano dalle teorie settecentesche dell'evoluzione e del progresso degli "stadi sociali" (caccia, pastorizia, agricoltura, commercio). La "critica dell'economia politica" (come teoria della specifica genesi, struttura e trasformazione del modo di produzione capitalistico) venne logicamente **dopo**, possedendo un grado di complessità molto superiore.

Insistiamo ancora una volta sul fatto che non vi sono **molte** metafisiche influenti, che confluirebbero in modo disordinato nella genesi di una teoria scientifica. Vi sono, certo, molte componenti culturali, e gli storici delle idee fanno benissimo a classificarle ed a rintracciarne la genesi. Tuttavia, rintracciare la genesi storico-culturale delle varie componenti ideali non è la stessa cosa del ricostruire la genealogia di un prodotto come il materialismo

storico. Quest'ultima è unitaria, perchè unitario è il campo problematico instaurato dalla metafisica influente. Si tratta del perseguimento dell'**uomo integrale**, del superamento della scissione, della riconquista della totalità perduta nel destino della civiltà.

La metafisica influente cade, si stacca come il primo stadio di un razzo vettore, non appena l'autonomia disciplinare della teoria dei modi di produzione "decolla" e conquista la sua autonomia. Da quel momento in poi, il materialismo storico può essere coltivato anche dai "non credenti" nella praticabilità dell'utopia sintetica, che diventa una "filosofia privata", esattamente come lo scetticismo sulla conseguibilità dei "fini ultimi". Diciamo questo in modo volutamente rigido ed estremistico, perchè in realtà la "filosofia privata" continua a determinare il modo concreto con cui si sviluppa l'autonomia disciplinare della scienza della società. A differenza del primo althusserismo (che pure ha avuto i suoi meriti storici), lo scrivente non crede nella separabilità "visibile" fra ideologia e scienza. Metafisica influente e sviluppo della ricerca scientifica (che prima sono stati paragonati a due stadi di un razzo vettore) devono ora essere pensati come intreccio fittissimo, come un vero e proprio nodo gordiano.

Concretamente, per Karl Marx fu così. Marx fu precocemente consapevole della autonomia disciplinare di quanto era riuscito a creare (e, in questo senso, lo ripetiamo **ad nauseam**, era "marxista" al 100%), e perseguì per tutta la vita il suo programma di ricerca. Ma egli accompagnò questo programma con discorsi filosofici eterogenei, dentro i quali era linguisticamente costretto a "dire" le cose che stava mano a mano scoprendo. Lo scrivente ha isolato per comodità (in forma forzatamente ideal-tipica) **tre** di questi discorsi filosofici: il grande-narrativo, il deterministico-naturalistico, e l'ontologico-sociale. A dire il vero, questa tricotomia potrebbe facilmente diventare una dicotomia: il discorso deterministico-naturalistico è infatti una variante "scientistica" della grande narrazione, e non ne differisce qualitativamente (se non per una non essenziale mimesi linguistica delle scienze della natura dell'Ottocento). La vera differenza filosofica è fra i primi due, ed il terzo. Tuttavia, la tricotomia è forse più chiara, e comunque la sua discussione lascierà meno equivoci.

3. Il discorso filosofico grande-narrativo in Marx

Negli ultimi anni (in particolare dopo alcune recenti scoperte della marxologia più avvertita e più filologicamente attenta) la questione del rapporto fra il cosiddetto "giovane Marx" ed il Marx

maturo ha assunto aspetti del tutto nuovi. Da un lato, la marxologia ufficiale sovietica (o tedesco orientale) aveva preso atto a malincuore dell'esistenza di un "giovane Marx" (sapendo perfettamente che tutta l'"operazione" di politica culturale poggiante sul giovane-marxismo non era "gestibile" dal **Diamat** ma soltanto dall'umanesimo socialdemocratico attento ai "valori"), e lo aveva rubricato nel ruolo di apprendista al mestiere di "marxista maturo". Questo Marx maturo, naturalmente, era ridotto a ideologo della legittimazione del marxismo terzinternazionalistico (attraverso una serie di "tagli tematici" cui faremo cenno nella seconda parte di questo scritto). Dall'altro lato, il cosiddetto giovane-marxismo (che non bisogna mai confondere con lo "studio" del giovane Marx, cosa, questa, del tutto positiva) si era costituito come vera e propria corrente di pensiero sul presupposto di una "autonomia", anzi di una vera e propria completezza ed armonia teorica delle opere giovanili di Marx. La tesi di fondo del giovane-marxismo potrebbe riassumersi in questo modo, forse semplificando un poco: se Marx non avesse mai più scritto una riga dopo l'"Ideologia Tedesca" sarebbe egualmente da annoverare fra i massimi pensatori mai esistiti.

La lotta fra giovan-marxismo e vecchio-marxismo (che potrebbero entrambi essere studiati prescindendo paradossalmente da Marx, essendo composti con materiali rispettivamente prometeico-idealistici e positivistico-evoluzionistici) è stato un episodio molto importante della cultura europea, in quanto dietro il suo (esile) schermo si giocavano poste politico-sociali rilevanti. Tuttavia essa funziona da ostacolo per la comprensione di un fatto teorico di grande interesse: nel giovane Marx è presente, fin dall'inizio, una tendenza ad una rappresentazione ontologico-sociale dei fenomeni sociali (con la distinzione fra alienazione ed oggettivazione), ed una tendenza enfaticamente grande-narrativa (con la ricerca di un soggetto radicale su cui "poggiarsi" in modo privilegiato per l'emancipazione **totale** dell'umanità).

Nel giovane Marx la rappresentazione ontologica dei fenomeni sociali è tuttavia presente soltanto come tendenza, in quanto manca ovviamente ancora una fondazione adeguata alla critica dell'economia politica. Questa tendenza è però agevolmente visibile, non appena ci si riesca a liberare dello schermo prodotto da tutta la "letteratura secondaria" di tipo giovane-marxista (9). Faremo in proposito soltanto pochi cenni. In primo luogo, occorre comprendere che fin dal'inizio, sul piano più strettamente metodologico Marx si riallaccia direttamente ad Hegel, e non invece a quella corrente sostanzialmente neofichtiana (e dunque idealistico-soggettiva), rappresentata da Hess e dagli hegeliani di sinistra, ed in cui rientra

anche un certo Feuerbach. La dura critica del giovane Marx alle ipostatizzazioni hegeliane (messa in luce particolarmente dalla scuola di Della Volpe) ha fatto troppo spesso dimenticare la "solidarietà profonda" di Marx con Hegel, basata sulla consapevolezza realistica dell'esistente di contro a mere volontà utopiche fondate sull'intenzione (e si legga in proposito il fondamentale saggio di Lukàcs del 1926 intitolato "Moses Hess ed i problemi della dialettica idealistica", in cui il "collegamento diretto" di Marx con Hegel è adeguatamente argomentato) (10). In secondo luogo, occorre rivendicare al giovane Marx la critica radicale al principio dell'individualità irriducibilmente egoistica sostenuto da Max Stirner, senza cadere nell'errore di far diventare l'anarchico Stirner l'antesignano dei diritti dell'individuo empirico di contro alle astrazioni dell'"essenza umana" ed alla divinizzazione della società. L'individuo empirico si oggettiva infatti in forma "alienata" nella quotidianità della vita capitalistica, ed ogni anarchismo metodologico che assolutizzi l'individualità empirica e le sue manifestazioni dentro quest'ultima finisce con l'avallare la vita alienata, accampando il pretesto della lotta all'organicismo ed al principio olistico-autoritario (11). In terzo luogo (e si tratta, in senso assoluto, del punto teorico più importante) occorre valorizzare fino in fondo tutte le recenti scoperte filologiche sul giovane Marx, che vanno tutte nella direzione di un declassamento delle pretese della completezza e della autonomia del pensiero del "giovane Marx" rispetto ad un fantomatico "Marx maturo" e di una valorizzazione del carattere di ricerca e di studio, di **work in progress**, delle opere giovanili di Marx, sia di quelle edite che di quelle inedite (12).

La valorizzazione, metodologicamente fondamentale, della tendenza ontologica del pensiero del giovane Marx come **work in progress** in direzione della critica dell'economia politica resterebbe tuttavia ambigua ed insufficiente se non si ammettesse francamente che questa tendenza ontologica coesiste con una sorta di antropomorfizzazione della storia, cioè con la fondazione del senso e della direzione della storia in un soggetto collettivo titolare di ciò che è stato definito "grande narrazione".

La "grande narrazione" è, in prima approssimazione, l'incorporazione del materialismo e della dialettica dentro una filosofia del soggetto. Il soggetto grande-narrativo ha a sua volta perduto le caratteristiche formali e trascendentalistiche di derivazione cartesiana e kantiana in direzione di una integrale storicizzazione e sociologizzazione. Esso garantisce, con la permanenza della sua identità originaria fondamentale, la realizzazione finale di un programma iniziale che è a sua volta pensato come basato sulla

propria "essenza vera". E' appunto a partire da questa "essenza propria" che il Soggetto diviene **portatore** di un progetto di filosofia della storia (13).

Nel laboratorio del pensiero del giovane Karl Marx l'**ebreo** è il primo titolare, idealtipicamente astratto, del processo di disalienazione radicale pensato con il supporto di un Soggetto. Si tratta, ovviamente, di un "soggetto" assai particolare, il solo capace di "saltare" il mondo reificato della identità nazionalistica e borghese (e dunque limitata e particolare) nel suo possibile passaggio diretto dai ceti e dalle corporazioni feudali, in cui era discriminato e ghettizzato, alla nuova comunità sociale comunista in cui l'emancipazione sarebbe stata ad un tempo giuridica e filosofica, individuale e collettiva. Nell'**ebreo** il massimo di astrazione negativa, il denaro come equivalente generale spogliato da ogni determinazione particolare, che ne aveva fino ad allora connotato la natura sociale, poteva dialetticamente rovesciarsi nel massimo di astrazione positiva, l'emancipazione totale e compiuta, nel diritto e nei fatti (14).

La figura dell'**ebreo** fu ben presto sostituita, come ben si sa, dalla figura del **proletario**, titolare di catene radicali, e pertanto unico soggetto in grado di emancipare, insieme a se stesso, l'intera umanità. Come è facile notare, il passaggio dalla figura idealtipicamente astratta dell'ebreo alla figura, altrettanto idealtipicamente astratta, del proletario, rappresenta, dentro l'ancora incerta tendenza ontologico-sociale del pensiero del giovane Marx, la metafora filosofica del passaggio dal punto di vista della circolazione al punto di vista della produzione, senza peraltro che questo passaggio comporti ancora una teoria compiuta della determinatezza strutturale della produzione capitalistica. Questa teoria verrà dopo, in seguito al fecondo incontro di Marx con l'economia politica classica, e più ancora con lo studio storico-sociale del capitalismo inglese.

L'edificazione di una teoria di tipo sostanzialmente impersonale (quale il materialismo storico, e più ancora quella sua specificazione determinata che si chiama critica dell'economia politica) su di un presupposto filosofico incardinato su di un Soggetto astratto-collettivo, quale il Proletariato, non deve affatto stupire. Si tratta di un paradosso relativamente facile a comprendersi, se appena si riflette con onestà al modo di costituirsi delle teorie scientifiche: da un lato esse si emancipano abbastanza presto dalle determinanti influenze animistico-artificialistiche, e perciò fortemente magico-antropomorfiche, che ne facilitano la nascita e lo sviluppo, dall'altro lato esse non diventano mai "pure" e perfettamente indenni dalle problematiche filosofiche di tipo soggettivistico ed idealistico.

Questa compresenza di idealismo e di materialismo sfugge quasi

sempre ai punti di vista filosoficamente unilaterali, che non riescono letteralmente mai a **sopportare**, sul piano teoretico, questa compresenza stessa. Da un lato, infatti, i sostenitori esistenzialistico-soggettivistici del giovane-marxismo (e più in generale dell'intero "marxismo" ridotto a punto di vista della prassi di un soggetto assolutizzato) scrivono migliaia di pagine, acute e virtuose quanto perfettamente inutili, per tradurre il materialismo storico nel Punto di Vista di un Soggetto (radicalmente) Trasformatore, salvo poi abbandonare completamente il materialismo storico stesso quando questo Soggetto Trasformatore sembra sociologicamente sparito, o quanto meno latitante (si pensi a Jean-Paul Sartre, o meglio ancora ad André Gorz). Dall'altro lato, invece, i sostenitori strutturalistici del materialismo storico come Processo senza Soggetto sono costretti ad arrampicarsi sui vetri per negare l'evidenza del fatto che in Marx una concezione grande-narrativa del Proletariato come Soggetto Privilegiato della Storia universale permane anche dopo la cosiddetta "rottura epistemologica" (e si pensi ad Althusser, e più ancora agli althusseriani più schematici e semplificatori).

Se sottoponiamo l'intera questione ad una pur sommaria analisi storica ci accorgiamo che le tendenze filosoficamente antropomorfizzanti (inevitabile supporto di una filosofia idealistica che pensa la Storia come un **continuum** temporalmente omogeneo in cui un Soggetto realizza il suo Destino) coesistono strettamente con tendenze opposte, di tipo impersonale e disantropomorfizzante, che utilizzano massicciamente la distinzione fra soggetto ed oggetto. Questa stretta coesistenza e compresenza mostra, tra l'altro, tutta la superficialità antidialettica della tesi che propugna l'esistenza di un Pensiero Originario, presocratico ed in generale preplatonico, che non conosceva per nulla la scissione fra soggetto ed oggetto, e che promette nel prossimo futuro possibile l'emersione di un Nuovo Pensiero, che sarà del tutto al di là di questa scissione in cui si è consumato il destino della metafisica e della Tecnica del mondo occidentale (15).

Nel pensiero presocratico, infatti, figlio di una cultura orale e di una civiltà della memoria estranea in gran parte alla scrittura, non si era ancora data compiutamente la separazione fra un "soggetto", cioè la personalità pensante autonoma, ed un "oggetto", cioè una zona della conoscenza che deve essere del tutto astratta (separazione che è, appunto, il nucleo del platonismo più antico); ma questa mancata separazione coesisteva con il massimo di personificazione soggettiva delle forze impersonali della natura e della storia, in quanto la psicologia dell'apprendimento mnemonico e della

registrazione orale esigeva che il contenuto da mandare a memoria fosse una serie di azioni, e ciò presuppone a sua volta degli attori o agenti. La controparte del rifiuto della cultura orale (basata, appunto, su di una integrale antropomorfizzazione mitica delle forze naturali e sociali) è stata, inoltre, la dottrina della "psiche autonoma" (cioè dell'anima, separata dal corpo, e potenzialmente immortale), in cui un soggetto si separa dal proprio oggetto di riflessione; processo, questo, che riantropomorfizza in modo nuovo e qualitativamente diverso le forze naturali e sociali, questa volta sulla base della distinzione fra soggetto ed oggetto (16).

La lunga storia del pensiero occidentale (dalla filosofia greca al marxismo di Marx) si compie dunque sotto il segno di una intima compresenza fra tendenze disantropomorfizzanti (negazione determinata del dominio assoluto del mito tipico delle culture orali) e tendenze riantropomorfizzanti (che si riformano continuamente sulla base della distinzione fra soggetto ed oggetto, modalità gnoseologica strutturale con cui si è storicamente compiuta in Occidente la disantropomorfizzazione al tempo degli antichi Greci). In Marx (in particolare nel giovane Marx) la teoria del soggetto privilegiato, il cui punto di vista permette di "sciogliere l'enigma della storia" (l'ebreo, prima, per un brevissimo periodo, il proletario poi) non si pone dunque come un residuo mitico-antropomorfico di filosofie della storia e di religioni di salvezza (per usare un linguaggio alla Löwith, una laicizzazione imperfetta della escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica), ma si colloca come una vera e propria premessa (potenzialmente, ma solo potenzialmente, antropomorfizzante) di una teoria che è nella sua più intima essenza integralmente disantropomorfizzata, la critica dell'economia politica, appunto, basata sulla critica radicale del robinsonismo e della assolutizzazione (questa sì, del tutto antropomorfica) dello **homo oeconomicus** capitalistico-borghese. Certo, la critica dell'economia politica non può mai essere integralmente disantropomorfizzata (come volle a suo tempo la scuola althusseriana, per cadere nel "soggettivismo delle strutture", la cui "personificazione" è più pericolosa in quanto è talvolta difficilmente riconoscibile), ma di questo non bisogna preoccuparsi fuori misura. La sola riantropomorfizzazione "pericolosa" della critica dell'economia politica è, appunto, la trasformazione integrale del marxismo in grande narrazione edificante, in cui il "comunismo" funziona come "utopia sintetica" e si vuole come soluzione "integrale" della storia. Marx usa certo queste espressioni, di tipo integralmente grande-narrativo, la cui tendenza innegabile è quella di antropomorfizzare la storia. Queste espressioni sono però quasi

sempre usate in determinati "contesti rilevanti", caratterizzati dallo sforzo di derobinsonizzare l'economia politica e più ancora di scoprire i vizi ipostatici della filosofia hegeliana, basati tutti in ultima istanza sulla trasformazione di punti di vista soggettivi della borghesia tedesca del tempo in manifestazioni impersonali dello Spirito (oggettivo ed assoluto). Il contesto rilevante, integralmente disantropomorfizzante, coesiste dunque, in compresenza necessaria, con una forma linguistica riantropomorfizzata, la "grande narrazione". Solo la comprensione piena ed onesta di questa compresenza permette, dunque, di evitare realmente l'incantesimo grande-narrativo, pur presente in Marx (17).

4. Il discorso filosofico deterministico-naturalistico in Marx

Come si è visto nel paragrafo precedente, la critica marxiana dell'economia politica, il cui aspetto dominante è l'antirobinsonismo e la polemica contro la personificazione metafisico-idealistica delle forze storiche e sociali, nasce e si sviluppa dentro un discorso spesso antropomorfizzante, in cui il Proletariato, soggetto privilegiato del processo storico, ne risolverà l'enigma fino all'utopia sintetica chiamata "comunismo". E' questo l'aspetto filosofico-idealistico del pensiero marxiano. Vi è però anche, in ambigua compresenza, un secondo aspetto, che potremo sommariamente definire scientistico-idealistico, in cui viene soggettivizzata una entità cosalmente impersonale definita Produzione Moderna, che sostituisce in parte (mai del tutto) la nozione di Comunismo come progetto intrinseco-immanente alla "natura essenziale" del Proletariato.

La struttura teorica dell'idealismo "scientistico" non è diversa, negli aspetti essenziali, dalla struttura teorica dell'idealismo "filosofico". In entrambi i casi, infatti, una dottrina diventa integralmente ideologia di legittimazione sociale di comportamenti politici determinati, e questo può avvenire sia in nome di una filosofia dello Spirito (come nel caso di Benedetto Croce e più in generale del crocianesimo borghese italiano), sia in nome del possesso privilegiato del metodo e della conoscenza "scientifica" della natura e della società (come nel caso del positivismo borghese, in Italia ed altrove). Dire che il "comunismo" è lo sbocco inevitabile, scientificamente prevedibile, della natura dinamica della produzione capitalistica moderna, che socializza le forze produttive e polarizza i rapporti di produzione, non è diverso dal dire che il "comunismo" è il passaggio dalla preistoria alla storia attuato dal proletariato rivoluzionario. La prima proposizione suona anzi più "scientifica", e dunque più "convincente", in un'epoca storica in cui la scienza

diventa la principale, se non l'unica, ideologia di legittimazione sociale (18).

In Marx (ed ha poco senso attribuire al **solo** Engels dichiarazioni scientistiche, nell'ingenua ed infondata intenzione di "salvare" Marx da ogni caduta deterministico-naturalistica) si possono agevolmente trovare decine di citazioni che possono legittimare una lettura del materialismo storico come teoria delle "legalità necessarie" di tipo naturalistico applicate a quella particolare "sezione" della natura chiamata "società" (19).

Questa lettura, come è noto, fu storicamente fatta, e diventò storicamente dominante, nel "marxismo" della Seconda e della Terza Internazionale. E' possibile, ed anzi necessario chiedersi: si trattò di un fraintendimento della lettera e dello spirito di Marx, o di un coerente sviluppo della sua impostazione teorica fondamentale? Alcune riflessioni ci aiuteranno forse a rispondere a questa domanda.

A ben riflettere, una ricognizione attenta al laboratorio teorico di Marx ci permette di affermare tranquillamente che la sua preoccupazione principale non fu mai quella di formulare la critica dell'economia politica in modo da farle "superare" i controlli di tipo "epistemologico" cui erano sottoposte le ipotesi scientifiche del tempo (in pratica, l'induttivismo di Stuart Mill, cui si sottopose volentieri lo stesso Darwin), quanto quella di trovarne una "forma d'esposizione" dialettica soddisfacente. Tutto questo è ormai assai noto, e non vogliano qui ripeterlo (20). E' forse meno noto, ed appunto per questo ancora più degno di riflessione, che Marx ebbe sempre un interesse vivo, costante, mai episodico e saltuario, per i progressi che si stavano facendo nelle scienze naturali ed applicate. Questo interesse non era fondato sul progetto di "incorporazione" della **propria** scoperta (il materialismo storico come teoria della genesi, sviluppo e declino di determinati modi di produzione, in particolare quello capitalistico) in un'enciclopedia generale delle scienze di tipo positivistico, ma si basava su di una acuta consapevolezza di tipo interdisciplinare, ostile a quella esasperata divisione accademico-universitaria delle discipline che fu un prodotto (spesso non voluto, ed anzi avversato a parole) del grande positivismo europeo dell'Ottocento. Il materialismo storico restava in Marx qualcosa di ben distinto dalla chimica, fisica, biologia, mineralogia, geografia, eccetera. Esso aveva il suo oggetto ed il suo metodo peculiare, ma il suo sviluppo sarebbe risultato asfittico e monco, senza una ricca e consapevole informazione nel campo delle scienze della natura e dell'industria (21). Marx stesso si impegnò a fondo in questo campo, e questo impegno comportò necessariamente l'uso e l'abuso di metafore di tipo naturalistico, deterministico e scientistico

tipiche del linguaggio delle scienze della natura del tempo, basate sul paradigma della **necessità**, categoria assolutamente portante di tutto il linguaggio scientifico dell'Ottocento (22).

L'ideale laplaciano, rigorosamente deterministico e necessitaristico, è infatti centrale, nell'Ottocento, non tanto nelle singole scienze particolari (le quali, come ben spiega Gaston Bachelard, avevano tempi di sviluppo ben differenziati e problemi specifici di "assestamento epistemologico" non suscettibili di essere semplificati e ridotti ad un unico modello), quanto nella "ricaduta filosofica" con la quale le scienze "si presentavano" alla sintesi culturale dominante. Questo non significa, ovviamente, che la storia delle scienze dall'Ottocento al Novecento sia stata un semplice trapasso dalle "sicurezze" predittive e deterministiche ad una sorta di generale indeterminismo (sarebbe, questa, una vera caricatura della storia del pensiero scientifico). E' invece possibile dire, con tutta tranquillità, che la categoria di **necessità** aveva un ruolo assolutamente centrale nell'immagine della scienza ottocentesca, finendo inoltre con l'indicare due significati del tutto eterogenei l'un l'altro, il nesso di causalità rigorosa, da un lato, la ferrea prevedibilità ed anticipazione degli esiti, dall'altro. Qui sta, fra l'altro, la radice di quell'equivoco (filosoficamente assai poco spiegabile), tanto diffuso soprattutto a fine Ottocento, che faceva dell'ideale scientifico qualcosa di simultaneamente meccanicistico (basato cioè su di una causalità rigorosamente necessitante) e teleologico (in grado di prevedere, cioè, un esito in modo talmente infallibile da far pensare che questo esito fosse stato iscritto fin da principio nella "natura stessa" del fenomeno) (23).

La paradossale compresenza di meccanicismo e di teleologismo, tipica dell'immagine scientifica ottocentesca (che era poi l'immagine che giungeva allo stesso Marx), permette di comprendere la sostanziale inutilità di tutti quegli schemi di lettura (alla Lucio Colletti, per intenderci) che retrodatano all'Ottocento la contrapposizione polare fra intelletto scientifico-analitico, buono, e ragione dialettico-contraddittoria, cattiva. Il necessitarismo teleologico era infatti presente (ed anzi, fortemente presente) sia nelle teorie scientifiche di tipo rigorosamente empirico-induttivo sia nelle generalizzazioni enciclopediche di tipo dialettico, senza che fosse possibile una netta separazione fra le due (24).

Anche Marx, ovviamente, è spesso irresistibilmente attratto da questa compresenza di meccanicismo e di teleologismo, e talvolta mette egli stesso il materialismo storico e la critica dell'economia politica sotto il dominio della categoria della **necessità** (mettendo fra parentesi tutte le altre categorie ontologiche, in primo luogo la

categoria della **possibilità** (25). Ciò non deve stupire, e nemmeno scandalizzare: ciò che invece stupisce, e sinceramente scandalizza, è il ritardo del materialismo storico a cent'anni dalla morte di Marx a "sganciarsi" da un paradigma scientifico ottocentesco, superato ormai da molto tempo.

Il ritardo è caratteristico anche della storiografia e della cosiddetta marxologia. Ingenera stupore e sdegno, ad esempio, il permanere della leggenda che vuole Marx mendicare, alla porta della casa di Darwin, il permesso di dedicare "Il Capitale" al grande naturalista (26). Marx ammirava infatti moltissimo Darwin, ma non ne feticizzò mai il metodo, in primo luogo, e non attribuì mai al darwinismo teorico una natura teleologico-metafisica, in secondo luogo (quasi volesse "legittimare" una lettura teleologico-deterministica della propria opera assimilandola a quella darwiniana). Marx non permise mai alla propria autoconsapevolezza scientifica l'irruzione di una immagine teleologico-necessitante della propria concezione dell'accumulazione del capitale (così come non permise mai un'antropomorfizzazione filosofico-idealistica del ruolo storico del Proletariato), nonostante alcune evidenti concessioni all'immagine ottocentesca della scienza. Impedì questo la sua consapevolezza filosofica di tipo ontologico-sociale, cui ora brevemente accenneremo.

5. Il discorso filosofico ontologico-sociale in Marx

La comprensione della dominanza specifica, in Marx, di un discorso filosofico di tipo ontologico-sociale sugli altri due tipi di discorso (pur presenti) grande-narrativo e deterministico-naturalistico produce due effetti fondamentali. In primo luogo, in negativo, **interdice** tutta una serie di fraintendimenti radicali della filosofia del materialismo storico, che lo trasformerebbero in una (mediocre) filosofia della storia (27). In secondo luogo, in positivo, **promuove** attivamente una concezione filosofica del mondo la quale, di per sè, **non** è ancora "materialismo storico" nè tantomeno "critica dell'economia politica", ma che funziona da cornice e da quadro per il loro sviluppo creativo e non dogmatico.

In conclusione della prima parte di questo scritto accenneremo brevemente ad alcuni fraintendimenti radicali della filosofia del materialismo storico. Non esiste ancora, purtroppo, una vera e propria teoria materialistica del "fraintendimento sistematico" del marxismo come parte di una più generale ed ampia teoria dell'ideologia come falsa coscienza e come coscienza necessariamente falsa. Il "fraintendimento" non può essere in genere ricondotto

soltanto a questioni di "conoscenza" (teoria razionalistica dell'errore) o a questioni di "interesse" (teoria economicistica dell'egoismo, individuale o di gruppo), e neppure ad una mera interazione fra i due elementi fatta in nome del "buon senso". Il fraintendimento è forse una vera e propria forma d'esistenza necessaria della lotta fra ideologie in una congiuntura storica determinata, che deve essere data per scontata. Vi è però una tendenza molto forte oggi, di tipo astratto-razionalistico, che intende lottare contro i fraintendimenti più fastidiosi e strumentali del materialismo storico finendo con l'accettare il terreno in cui sono sorti questi ultimi: si tratta di quell'incantesimo epistemologico e di quell'insistenza di tipo gnoseologico che ha integralmente dimenticato Marx (in cui logica, dialettica e teoria della conoscenza si identificavano in ultima istanza) per perdersi nei mille meandri di Popper, Lakatos, Feyerabend, Kuhn, eccetera. Si tratta di una tendenza sterile, che non fa che ripetere, in forma impoverita e linguisticamente involuta, posizioni teoriche notissime nella storia della filosofia occidentale dai tempi almeno di Kant e di Hegel. L'istanza criticista, che interdice (con la dolce forza della ragione, non certo con il "braccio armato" dei poliziotti) i fraintendimenti di tipo metafisico del materialismo storico (dallo scrivente distinti nei due gruppi grande-narrativo e deterministico-naturalistico) non può essere garantita da una gnoseologia che si sovrapponga ad una ontologia, duplicandola, ma può essere soddisfatta solamente da una corretta concezione ontologica delle categorie specifiche dell'essere sociale, oppure, altrimenti detto, da una critica immanente all'uso scorretto di queste categorie.

Si è qui distinto, per chiarezza, fra "interdizione" di cattive concezioni del marxismo e "promozione" di una corretta concezione di esso. Si tratta in realtà di un **unico** movimento del pensiero, che si sviluppa dialetticamente su di una base ontologico-sociale, cui ora accenneremo brevemente in positivo.

La proposizione ontologico-sociale fondamentale del pensiero marxiano è fondata sull'esistenza di una **sola** scienza, la scienza della storia, caratterizzata "filosoficamente" dalla processualità, e "scientificamente" dalla specificità. Nel momento in cui Marx fa della produzione e riproduzione della vita umana il problema centrale, compare la doppia determinazione di una insopprimibile base naturale e di una ininterrotta trasformazione sociale di questa (l'essere sociale nel suo insieme ed in ogni suo singolo processo presuppone l'essere della natura inorganica ed organica). Tuttavia, questa apparente, cristallina "semplicità" monistica nasconde grandi difficoltà di corretto orientamento filosofico. Elenchiamone alcune,

senza alcuna pretesa di completezza (28).

In primo luogo, la "natura", inorganica ed organica, non può essere filosoficamente intesa come il "fondo" sul quale viene edificata la "storia". E' noto che questa concezione, già criticata a suo tempo da Benjamin, fu propria del pensiero socialdemocratico e secondinternazionalistico, che vedeva il "lavoro umano" creatore di ogni ricchezza come attività che si "fondava" sulla inesauribile saccheggiabilità delle risorse naturali e sociali, cui era possibile "dar fondo" in modo pressochè illimitato. Oggi questa concezione si presenta in modo specularmente rovesciato (pensiamo al "pessimismo ecologico" del **Club di Roma** e più ancora di posizioni "verdi" tedesche), insistendo sui "limiti" invalicabili del "fondo naturale" cui possiamo attingere, e proponendo cambiamenti nel "modo di distribuzione" (che dovrebbe basarsi sul rifiuto del "consumismo"). Sebbene la visione del mondo ecologico-igienistica sia indubbiamente più simpatica del delirio industrialistico-prometeico occorre notare che esse si fondano sulla stessa adialettica concezione destoricizzata della "natura come fondo". In Marx, invece, la trasformazione sociale della base naturale è pensata inscindibilmente con il "movimento" di questa base naturale stessa, che nella sua processualità (i cui tempi, ovviamente, non coincidono con i progetti soggettivi degli ingegneri) non si lascia mai dare come "fondo" statico delle azioni umane (29).

In secondo luogo, l'esistenza ontologico-sociale di una sola scienza, la scienza della storia, non significa affatto che vi sia automaticamente anche un solo "paradigma scientifico" unificato, valido per le cosiddette scienze della natura come per le cosiddette scienze storico-sociali. La prima questione verte sulla forma filosofica del discorso marxiana, che è incardinata sul rifiuto metodologico e sistematico di considerare in modo astorico lo sviluppo del nesso natura-società; la seconda questione concerne invece il concreto dibattito epistemologico nelle scienze della natura e nelle scienze storico-sociali, che va dalla "vecchia alleanza" ottocentesca fino alle proposte attuali di "nuova alleanza" (attraverso il divorzio tra "natura" e "cultura" alla svolta del Novecento, prima, e l'imitazione dei modelli formali e l'espulsione della storia fatta dal neopositivismo applicato alle scienze sociali, dopo). Vi è, indubbiamente, una "difficile alleanza" fra i paradigmi prevalenti nelle scienze naturali e quelli dominanti nelle scienze storico-sociali, che nasce, appunto, dalla estrema difficoltà di conciliare il principio generale della processualità storica (naturale e sociale, ovviamente) con la determinazione particolare della specificità strutturale (che attiene alla pluralità bachelardiana delle singole scienze naturali ed alla pluralità marxiana dei singoli modi di produzione sociali). E'

questa, tuttavia, una "sfida teorica" che può nascere soltanto sulla base ontologico-sociale dell'esistenza dell'**unica** scienza della storia (30). In terzo luogo, l'attribuzione alla processualità dialettica (della natura e della storia impersonalmente e/o antropomorficamente naturalizzata) di una natura teleologica immanente (dovuta a ciò che sommariamente definiremo l'irresistibile fascino della logicizzazione hegeliana della storia) porta alla esiziale conseguenza che Lukàcs definisce in modo geniale come "storia spogliata dalla forma storica". Questa "storia spogliata dalla forma storica" dimentica che la conoscenza "tipicizzata" del passato avviene soltanto **post festum** (è l'anatomia dell'uomo la chiave per capire l'anatomia della scimmia, così come l'economia borghese fornisce la chiave per l'economia antica), e che dal fatto che l'antichità classica nasca con necessità ontologica, venga sostituita in modo altrettanto necessario ontologicamente dal feudalesimo, eccetera, non si può affatto dedurre che dall'economia schiavistica la servitù della gleba "derivi" in termini logico-razionali. La necessità, filosoficamente fondamentale, di enfatizzare tanto la presenza nella **sola** categoria del "lavoro" del doppio aspetto della causalità e della teleologia (fino a sembrare maniacalmente noiosi) è dovuta proprio al fatto che non vi è concretamente altro modo di mettere in guardia dalla "storia spogliata dalla forma storica" (31).

Le tre difficoltà sopra indicate non sono certo le sole che sorgono sul terreno della proposizione ontologico-sociale che afferma l'esistenza di una sola scienza, la scienza della storia. Delle tre, è certo l'ultima la più indicativa e la più delicata: ciò che infatti inevitabilmente dimentica o trascura la "storia spogliata dalla forma storica" non deve essere dimenticato o trascurato all'interno di una forma filosofica del discorso che voglia appunto sfuggirle. Vi sono in proposito almeno due ordini di problemi di rilevanza strategica.

In primo luogo, la generale processualità dialettica che muove i complessi sociali non avviene in una temporalità lineare omogenea, ma procede solo all'interno di specifiche discontinuità storiche, che sono appunto la forma temporale d'esistenza dei modi di produzione. Il cosiddetto comunismo primitivo, ad esempio (ma il termine dovrebbe essere abbandonato in favore del termine, più neutro, ma anche più corretto, di "società primitive"), presenta specifiche legalità ontologiche-sociali che gli sono del tutto peculiari, e che sono dunque caratterizzate dalla categoria ontologica della **necessità**; per contro, l'evoluzione del comunismo primitivo in direzione di una forma di stato di tipo antico-orientale o asiatico è una pura e semplice **possibilità** (mentre l'evoluzione diretta al capitalismo è una vera e propria **impossibilità** ontologico-sociale, a meno che si creda

all'esistenza "reale" e concreta della società mercantile semplice) (32).

Il modo di produzione schiavistico (il cui studio ha fatto recentemente enormi progressi, mostrando ancora una volta la totale erroneità del punto di vista alla Karl Korsch o alla Polanyi che limita strettamente la vigenza del metodo storico-materialistico al **solo** modo di produzione capitalistico) è anch'esso caratterizzato da modalità di riproduzione dominate da una legalità sociale necessaria, mentre è una mera possibilità la sua evoluzione verso forme di tipo feudale. In quanto al modo di produzione feudale, è ormai divenuto un luogo comune sancito da tutta la migliore storiografia il fatto che esso non contenesse dentro di sè l'immanente e necessaria transizione al capitalismo, ma che quest'ultima è stata solo una possibilità storica, sviluppatasi peraltro sulla base di azioni teleologiche di agenti protocapitalistici e poi capitalistici (33). Indubbiamente il modo di produzione feudale non è mai stato in grado di procedere ad una reale "unificazione economica" del mondo (vista da Marx come l'elemento specificatamente "progressivo" del capitalismo), ed in questo sta una delle sue qualitative differenze dal modo di produzione capitalistico. In comune però vi è una determinazione ontologico-sociale di fondo: anche nel modo di produzione capitalistico vi sono determinazioni costitutive rette dalla categoria della **necessità** (ad esempio, le crisi economiche), mentre vi sono altre determinazioni costitutive rette solamente dalla categoria della **possibilità** (ad esempio, la transizione al socialismo ed al comunismo) (34). E' questa, ovviamente, una distinzione basilare. Si tratta, peraltro, di una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente, per acquisire una vera e propria fondazione ontologico-sociale della filosofia del materialismo storico; la semplice affermazione del nesso dialettico necessità della crisi/possibilità della transizione è infatti tipica di un "marxismo" come quello di Rosa Luxemburg o dei neo-kantiani di inizio secolo, e non basta, se non vi si aggiunge la caratterizzazione del "lavoro" come forma originaria e modello della prassi sociale e si tralascia di dire che la realizzazione dell'**uomo integrale** è una petizione prometeico-olistica, estranea alle determinazioni ontologiche dell'individuo, il quale si può invece legittimamente porre il programma realistico dello **sviluppo della particolarità**, che diventa una possibilità reale sulla base del comunismo, e solo su questa base (35).

Queste due determinazioni essenziali si riconducono entrambe al fatto che la storia è descrizione e comprensione di processi irreversibili (se la storia dovesse tornare sempre al punto di partenza, cesserebbe di essere storia, ed è appunto questo fatto che permette

al materialismo storico di parlare di sviluppo e di progresso in chiave non ideologica). Il lavoro (nel suo doppio carattere di posizione teleologica, inesistente della natura inorganica ed in quella organica, e di modello della prassi sociale) produce situazioni e livelli storici irreversibili, che fanno diventare **sempre nuove** situazioni che ad una prima analogia potrebbero sembrare apparentemente le stesse (il ritorno alla sessualità o alla tecnologia degli antichi Egizi è impossibile, e la stessa ipotesi fantascientifica del cosiddetto dopo-bomba non ci farebbe comunque recuperare l'infanzia perduta dell'umanità; una ragione in più, questa, per lottare contro le ipotesi "sterministiche" della guerra atomica) (36). Il modo di produzione capitalistico, ad esempio, produce una situazione assolutamente irreversibile per quanto concerne la divisione (sociale e tecnica) del lavoro, l'integrazione del mercato mondiale e la riduzione del tempo di lavoro necessario per la riproduzione della vita umana associata, eccetera: ogni "regresso" al feudalesimo, all'asiatismo, ecc., è impossibile dal punto di vista ontologico-sociale, anche se il fascino delle facili analogie mette su questo punto fuori strada molti teorici e commentatori. Producendo una sempre maggiore astrattizzazione del lavoro ed una sempre maggiore casualità nella collocazione individuale e sociale dentro l'organizzazione (sociale e tecnica) del lavoro,il singolo individuo si trova confrontato con una situazione storica irreversibile, che non ha più nulla in comune con quella degli antichi egizi, dei greci classici, dei servi della gleba medioevali o dei borghesi del Settecento. Egli è ora costretto a "giocare tutte le sue carte" sull'irreversibile terreno dell'astrattizzazione del lavoro (il termine non esclude - ma anzi contiene - il "nuovo" problema del neo-artigianato specializzato nella cosiddetta individualizzazione del prodotto) e della casualità del suo inserimento dentro di questa. E' questo il problema della **particolarità**, che non può essere risolto nè dalle utopie anti-individualistiche, di tipo olistico ed organicistico (che pensano sempre sè stesse come una sorta di Superindividuo unificato ed antropomorfizzato, in cui i singoli "atomi sociali" verrebbero "sciolti"), sciaguratamente sostenute anche e soprattutto all'interno del movimento operaio storico, nè tantomeno dalle forme di neo-individualismo borghese (di tipo utilitaristico e/o contrattualistico), che ritengono di poter ancora giocare la salvaguardia della particolarità umana individuale all'interno dei "meriti e dei bisogni" che si riproducono sulla base della divisione capitalistica del lavoro sociale (37).

Nessuno può certo dire oggi come si realizzerà (nè se si realizzerà) la possibilità storica, ontologicamente resa possibile dall'irreversibilità del capitalismo stesso, della particolarità comunista

dell'individuo (in questo senso, marxianamente, non si possono scrivere ricette per le osterie dell'avvenire) (38). E' certo però che su questo punto si regge la forma filosofica del discorso marxiana, di tipo ontologico-sociale: l'irreversibile processualità del discontinuo divenire storico ha prodotto una costellazione specifica (il modo di produzione capitalistico, nel suo più ampio senso di unità di determinazioni economiche, giuridico-politiche, etico-morali, artistiche, filosofiche, eccetera), in cui sono possibili ontologicamente modalità di vita associata che prima non lo erano. E' questa, a nostro parere, la formula filosofica principale del materialismo storico. Essa non è dunque nè di tipo grande-narrativo (non vi è infatti un Superindividuo antropomorfizzato che fa da "portatore" alle utopie sintetiche), nè di tipo deterministico-naturalistico (eesendo la modalità teleologico-causale del lavoro propria soltanto dell'ontologia dell'essere sociale, ed estranea all'essere inorganico ed organico). Sembra sicuro che Marx abbia sostanzialmente condiviso questa impostazione fondamentale (sia pure con secondarie ambivalenze ed ambiguità). Essere "marxisti" è dunque tuttora possibile e necessario, anche sul terreno della filosofia.

6. Il problema dei fraintendimenti filosofici di Marx

Nella seconda parte di questo scritto si chiarirà come non esista a rigore una storia lineare-cumulativa di fraintendimenti della "purezza originaria" marxiana, ma vi sia soltanto una storia discontinua di "formazioni ideologiche" in cui per forza di cose il "nucleo marxiano" non è che una componente. Il problema del "fraintendimento" non può dunque essere impostato sulla base razionalistico-didattico-scolastica degli "errori" fatti da superficiali ignoranti (sebbene a proposito del "marxismo" chiunque si senta in grado di dire le prime banalità che gli passano per la testa), ma fa parte integrante del problema storico delle "ideologie di legittimazione" del potere (oppure, se si preferisce il linguaggio heideggeriano, delle "immagini del mondo" che si impongono con inesorabile ed irreversibile necessità temporale).

Premesso doverosamente questo, è chiaro che si pone **anche** un problema teoretico specifico concernente il fraintendimento filosofico del discorso marxiano. In linea generale esso si riconduce **sempre** alla dimenticanza della prevalenza del discorso ontologico-sociale sugli altri due sopraindicati, che vengono in varie misure ipertrofizzati e resi unilateralmente prevalenti (39). In via subordinata il fraintendimento prende forme diverse, a prima vista molto eterogenee. Non discuteremo qui il "fraintendimento economicistico",

che di tutti è il più noto e diffuso; esso non attiene infatti la forma filosofica del discorso marxiana, ma è un vero e proprio stravolgimento radicale di **tutto** l'apparato categoriale del materialismo storico, di cui non rimane, in un certo senso, pietra su pietra. La "letteratura secondaria" è in proposito assai vasta, e ben poco rimane da aggiungere (40).

Altri fraintendimenti sono invece meno noti, e meritano un breve cenno di segnalazione, necessariamente frettolosa. Ci limiteremo qui a tre "cattive filosofie" del materialismo storico, meritevoli di un sommario esame.

In primo luogo, occorre insistere sul fatto che la filosofia del materialismo storico non è, e non può essere, la riflessione epistemologica sul "paradigma delle scienze sociali". A prima vista, sembrerebbe una vera e propria ovvietà. E' facile infatti per l'osservatore non prevenuto capire che il materialismo storico (per la sua genesi, il suo sviluppo, il suo oggetto, il suo metodo, eccetera) è cosa ben distinta dalla "sociologia", ed anche dalle cosiddette "scienze storiche" (41). Inoltre, dovrebbe essere ancora più facile capire che il materialismo storico non è, e non può essere, la descrizione della fenomenologia degli "stati di coscienza" e delle "modalità d'azione collettiva" dei cosiddetti soggetti sociali. Questa descrizione è ovviamente necessaria, ed utilissima (la conoscenza sociologica non è infatti "ideologia", ma è a tutti gli effetti un pezzo importante della rappresentazione materialistica del mondo sociale), ma non è certo la "filosofia" del materialismo storico. Storicamente però la si è spesso scambiata per quest'ultima, in una varietà di forme differenti, che vanno da un certo sartrismo francese (in particolare Gorz), fino al nefasto paradigma filosofico del cosiddetto "operaismo italiano". La riduzione dell'oggetto e del metodo del materialismo storico alla "descrizione partecipante" delle forme di attività e di coscienza di "soggetti storico-sociologici" via via rumoreggianti sul proscenio del tempo presente ha portato (e, d'altronde, non poteva che portare) alla paradossale e sgangherata coincidenza della "falsificazione epistemologica" delle pretese "scientifiche" del materialismo storico, da un lato, e dell'"accertamento sociologico" dell'incapacità pratica dei soggetti sociali a fare subito, presto e bene la "rivoluzione comunista", dall'altro. In questo modo il "paradigma della disillusione" (che studia la ciclica alternanza fra le stagioni dell'impegno ed i giorni del distacco) è l'inevitabile conclusione filosofica di tutte le "descrizioni partecipanti" che si vogliono **fondative** del significato teorico del materialismo storico (42).

In secondo luogo, occorre ribadire in ogni occasione che la

filosofia del materialismo storico non può "staccarsi" mai dai concetti fondamentali del materialismo storico stesso e dalla "specificazione determinata" che questi concetti stessi trovano in quella particolare "forma" storico-materialistica chiamata critica dell'economia politica. Anche in questo caso ci troviamo davanti ad una assoluta ovvietà, che a prima vista sembra addirittura una vuota e pretenziosa tautologia. Non è purtroppo così. Come sappiamo, vi sono storicamente state molte filosofie che si sono volute "apologetiche" del marxismo (dal "Diamat" allo storicismo), e che si sono sviluppate in modo totalmente autonomo dal materialismo storico, che non è una religione di salvezza, ma una teoria dei modi di produzione sociale. Non possiamo dunque stupirci che anche gli "avversari" del marxismo siano caduti nell'errore di "dimenticare" che la teoria dei modi di produzione e delle formazioni economico-sociali non è soltanto il nucleo portante del materialismo storico, ma è anche parte integrante della sua forma filosofica del discorso. Benedetto Croce, ad esempio, ha decretato il "tramonto" del marxismo con argomentazioni di vario tipo, variamente valutabili, che non toccano comunque mai la valenza pratico-trasformativa che scaturisce da un corretto uso dei concetti storico-materialistici come quello di modo di produzione (altra cosa, infatti, è la valutazione crociana del materialismo storico come "canone metodologico", discendente da una interpretazione del marxismo come storicismo, e non come teoria della discontinuità temporale dei modi di produzione) (43).

Benedetto Croce è un critico "laico" del marxismo. Vi sono, però, critici "religiosi" che dimenticano spesso e volentieri che il materialismo storico è pur sempre una teoria dei modi di produzione, ed una valutazione filosofica di esso non può tralasciare questo aspetto. Un esempio ci è dato dal filosofo Augusto Del Noce, che resta pur sempre un acuto interprete filosofico delle tendenze suicide immanenti allo sgangherato "storicismo marxista" italiano. L'analisi di Del Noce sul **karakiri** culturale ed ideologico dell'italo-marxismo è tuttora secondo lo scrivente insuperata (empiricamente "visibile" nei verbosi "dibattiti" pluralistici dei festival dell'"Unità" e nella consunzione progressiva delle giunte "rosse" e di ogni residuo di identità "differenziale" di sinistra), e costituisce un "rimosso" inevitabile per i sempre meno numerosi "credenti" nella cosiddetta "eccezionalità in positivo" del **caso Italia** nell'Europa contemporanea. Quando, tuttavia, Augusto Del Noce passa ad esaminare "filosoficamente" il materialismo storico, dimentica semplicemente che si tratta pur sempre di una teoria ontologico-sociale determinata dei modi di produzione sociali (ed è perciò in base a questa sua

pretesa che deve essere giudicato), per trasfigurarlo in una sorta di immanentismo radicale o in un ateismo prometeico, inevitabilmente nichilistico. Certo, questa interpretazione "serve" ideologicamente a rafforzare l'identità teorica del "nuovo" integralismo cattolico, ma può soltanto fondarsi sopra una sostanziale ignoranza della specifica valenza ontologico-sociale della filosofia marxiana (44).

Croce e Del Noce non sono ovviamente i soli esempi possibili di questa "dimenticanza" della teoria dei modi di produzione. Ve ne sono molti altri. In proposito, il più "grande" dei teorici contemporanei di questa tendenza è forse il polacco Leszek Kolakowski. La sua "grandezza" (nel senso di **exemplum negativum**, da cui peraltro c'è molto da imparare) risiede proprio nel fatto di "incarnare" (nel senso di una moderna figura di una sorta di **Fenomenologia dello Spirito** di "gallerie" marxiste esemplari) una carriera filosofica in cui si passa da una prima fase di settarismo soggettivistico staliniano (travestito da "materialismo dialettico"), ad una seconda fase di umanesimo riformista di marxismo dialogico (a metà fra la morale dell'"intenzione" e l'autonomia del "fattore economico"), per finire in una terza fase di consapevole ripudio dell'intera tradizione marxista e dello stesso nucleo marxiano originario, popperianamente ridotto ad un progetto utopistico-autoritario basato sulla dialettica. In tutte e tre queste "fasi" il materialismo storico **non** è **mai** una sobria e modesta teoria dei modi di produzione, ma è sempre **altro**: teoria generale della natura e della storia, umanesimo radicale, prometeismo utopistico, eccetera. Questo "altro" è sempre giustamente criticato (a posteriori), ma finisce ovviamente con l'assorbire integralmente **tutto** il materialismo storico. D'altra parte, la critica di Kolakowski è "irresistibile", se non si è prima fatta chiarezza sulla specifica prevalenza dell'ontologia sociale sui discorsi grande-narrativo e deterministico-naturalistico. Ove la chiarezza sia invece fatta,questa critica diventa debole e sovente pretestuosa, finendo con il mancare integralmente il suo bersaglio teorico (45).

In terzo luogo, infine, occorre respingere decisamente tutte quelle varianti teorico-filosofiche del pensiero "materialista" che legittimano una sorta di "doppio livello" della teoria marxista: un primo livello, **iconoclasta**, capace di lasciarsi alle spalle tutte le ideologie consolatorio-edificanti e tutte le idolatrie di capi, capetti e "duci", mummificati o viventi, del movimento operaio; un secondo livello, **iconomane**, destinato a restare sempre invischiato nel fascino carismatico dell'autorità a-razionale del **leader** politico "sacrale", ed incapace di attingere integralmente la portata della critica genealogica delle ideologie del potere (46).

Esistono, ovviamente, molte varianti di questa teoria del "doppio livello", che potremo definire come una sorta di "aristocraticismo gnoseologico" (che rimanda all'idea romantica di "genio") applicato alla filosofia marxista, e che presuppone indiscutibilmente l'influenza del pensiero di Nietzsche, grande teorico del fatto che le "personalità" capaci di superare i pregiudizi del volgo furono, sono e sempre saranno delle **eccezioni.** Non può essere questa la sede di una enumerazione, che pure presenterebbe qualche motivo di interesse (ci si imbatterebbe infatti in pensatori che passano per ultra-egalitari e super-democratici, e che hanno invece sistematicamente sostenuto la **perennità** della scissione fra dirigenti e diretti, fra coscienti ed inconsapevoli, fra illuminati ed "oscuri", eccetera). Il lavoro di Régis Debray sopracitato (e curiosamente sconosciuto in Italia) ci sembra da questo punto di vista assolutamente esemplare (rappresentando, fra l'altro, uno dei possibili esiti teorici della scuola althusseriana, che è sempre stata ossessionata dalla scissione fra scienza ed ideologia nel marxismo-moderna versione dell'averroismo medioevale e della sua teoria della "doppia verità"): esemplarità che risiede nel fatto di avere effettivamente individuato un evento storico reale, l'incapacità della critica marxiana dell'economia politica di **farsi** politica concreta, e la sua apparente oscillazione destinale fra carisma e consenso, teoria astratta per pochi palati raffinati, del tutto ineffettuale ed impotente, e volgarizzazione emotiva ed economicistica che invece "smuove le montagne" e modifica la storia, in una direzione però ben diversa da quella ipotizzata a suo tempo da Karl Marx. In questo senso Debray "segnala" un vero problema, storico e filosofico, in modo assai più convincente della ricostruzione alla Kolakowski ed alla Del Noce del supposto "senso" del marxismo (47). E, tuttavia, si è qui in presenza di una questione filosofica centrale, sulla quale non si possono fare concessioni di nessun tipo: la consapevolezza marxiana della natura genealogico-dialettica del modo di produzione capitalistico, del suo sviluppo e delle sue contraddizioni, non è, e non può essere, qualcosa che è accessibile solo ad alcuni, alla portata di pochi privilegiati, di pochi nicciani oltre-uomini. Al contrario, l'irreversibilità specifica della generalizzazione del modo di produzione capitalistico sta in ciò, che per la prima volta lo sviluppo filosofico della particolarità individuale **può** ontologicamente indirizzarsi nella tendenza alla formazione di una individualità personale consapevole e cosciente di tutti i nessi sociali fondamentali. E' questo, infatti, il messaggio filosofico fondamentale di Marx, il solo, in un certo senso, del tutto irrinunciabile. Ogni ambiguità in proposito deve essere sciolta (48).

Con questo, ovviamente, non si è che all'inizio di un lungo lavoro

filosofico. La storia, per ora, non conosce che dirigenti e diretti, sempre più arroganti, i primi, sempre più ripiegati nel privato, i secondi (e, del resto, perchè mai i privati ripiegati dovrebbero "ridispiegarsi" nel pubblico, se quest'ultimo è sempre più il luogo plebiscitario-consensuale cui si è chiamati ad avallare scelte economiche e politico-militari fatte da pochi "esperti" in base a giochi di simulazione, **war games** ed altre proiezioni manipolatorie di "dati"?). Esempi storici recenti (e meno recenti) ci fanno però cautamente pensare a possibili inversioni di tendenza: di contro all'eterno ritorno dell'arroganza dei sempre eguali duci e ducetti politico-sociali la forma filosofica del discorso marxiano, robustamente ontologico-sociale, fondata sullo sviluppo del materialismo storico correttamente inteso e della critica dell'economia politica correttamente praticata, apre ad una concezione del mondo rivolta a tutti e soprattutto accessibile a tutti. Estranea ad ogni aristocraticismo gnoseologico e ad ogni "pathos dell'autenticità" essa si sviluppa a partire dalla vita quotidiana, dialetticamente elaborata (essendo, appunto, la quotidianità capitalistica qualcosa di specificatamente astratto), e non conosce primogeniture di sesso, razza, nazionalità, e tantomeno titoli di studio universitario.

NOTE

1. Il riferimento è al bellissimo libro di Mario Vegetti (cfr. "Il coltello e lo stilo", Il Saggiatore, 1979). Vegetti cerca di tracciare una storia genealogica della ragione scientifica, partendo dalla polarità fra **homo sapiens** ed **homo necans** nell'antichità greca, fra l'esperienza pratica del coltello dell'anatomo e del macellaio e la sistematizzazione teorica cumulativa dello stilo per scrittura del dotto "teorico". La considerazione genealogica della pratica scientifica (e del suo rapporto con la sistematizzazione teorica) è la sola alternativa valida e praticabile alle storie teleologiche. Non vi è allora nulla da stupirsi del fatto che la "professionalità filosofica" acquisita da Mario Vegetti nello studio dell'antichità (Vegetti è infatti un antichista di professione) abbia una ricaduta concreta nel modo di affrontare i problemi del marxismo nel presente (cfr. Mario Vegetti, "Potenza dell'astrazione e sapere dei soggetti", in Aut-aut, 175-176), in cui la considerazione genealogica delle ideologie contemporanee non fa concessioni allo stucchevole chiacchiericcio antidialettico, differenzialistico, decentrato, e così via frammentando.
2. Si veda Marx-Engels, "Manifesto del partito comunista", Einaudi, 1962 (ma ora anche l'edizione negli Oscar Mondadori è corredata con le introduzioni di Emma Cantimori Mezzomonti). Un'intelligente introduzione divulgativa al "Manifesto" può essere letta in "Marx, Engels e il socialismo premarxiano" di Eric J. Hobsbawn (cfr. "Storia del marxismo", I, Einaudi, 1978).
3. A proposito delle "raccomandazioni imperative" si veda Louis Althusser, "Come leggere Il Capitale", in "Freud e Lacan", Editori Riuniti, 1977. Althusser si rivolge ai proletari, che hanno l'esperienza diretta dello sfruttamento e del braccio di ferro con il padrone a proposito del tempo di lavoro, ma non potrebbero essere in grado di leggere le fumisterie hegeliane contenute nella prima sezione del "Capitale" di Marx. Althusser consiglia di lasciare sistematicamente da parte la prima e la quinta sezione, e di concentrarsi invece sulla teoria del plusvalore assoluto e relativo.
   Sottolinea invece l'importanza della prima sezione Paul-Dominique Dognin, "Les sentiers escarpés de Karl Marx", Cerf, 1977 (due tomi, uno di testi di Marx, uno di note di commento e critica). In quest'opera utilissima Dognin riporta le varie redazioni successive che Marx fece della prima sezione, il continuo tornare sulle espressioni usate, l'evidente insoddisfazione per la difficoltà di legare la prima sezione con quelle successive.
   Althusser e Dognin sono indubbiamente due "marxologi laureati". Eppure, dicono e scrivono cose assolutamente opposte. Il lettore principiante non deve dunque spaventarsi, e cercare di usare la sua testa.
4. Non vi è qui purtroppo spazio per una sufficiente analisi della questione. Lo scrivente condivide in linea di massima le posizioni (vedi per tutte Gianfranco La Grassa, "Il valore come astrazione del lavoro", Dedalo, 1980) tendenti a collegare dialetticamente i "Lineamenti" ed il "Capitale", mentre non condivide le posizioni (vedi per tutte Antonio Negri, "Marx oltre Marx", Feltrinelli, 1979) che contrappongono i "Lineamenti", testo segreto del comunismo, al "Capitale", impregnato di ideologia socialista del

lavoro. Torneremo su questo problema nella seconda parte di questo scritto, in rapporto alle posizioni teoriche derivate dal cosiddetto "operaismo italiano".

5. Si veda Antonio Labriola, "Scritti filosofici e politici" (due voll.), Einaudi, 1973. Il saggio introduttivo, di Franco Sbarberi, è ricco di utilissime indicazioni metodologiche. Su Labriola si vedano anche gli studi di Valentino Gerratana, usciti a suo tempo nella "Storia del marxismo contemporaneo", Feltrinelli, 1974, e nella "Storia del marxismo", II, Einaudi, 1979.
6. Lo scrivente ha già ampiamente sviluppato questo punto nel suo contributo apparso nel volume collettivo "Il marxismo in mare aperto", Franco Angeli, 1983. Può quindi permettersi qui un'esposizione abbreviata.
7. Questo è particolarmente vero per molti epistemologi popperiani, capacissimi di tener conto delle "metafisiche influenti" nell'elaborazione delle teorie scientifiche, ma che non sono disposti a perdonare assolutamente nulla al materialismo storico, da loro sistematicamente confuso con gli elementi di filosofia della storia che lo hanno aiutato a nascere (penso a Domenico Settembrini, Marcello Pera, Dario Antiseri, eccetera). E' questo un esempio classico di fattore "extrateorico" nella valutazione delle teorie.
8. Sulla metafisica dell'"individualismo possessivo" si veda il classico testo di Crawford B. Macpherson, **Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese**, Mondadori, 1982, ma anche Albert O. Hirschman, **Le passioni e gli interessi**, Feltrinelli, 1979. Lo scrivente ha anticipato le tesi di fondo di cui sopra in Costanzo Preve, **La contraddizione e la differenza del pubblico e del privato, in Fenomenologia e società**, 19-20, 1982.
9. Consigliabile è in proposito la messa a punto di G. Lukàcs, **Il giovane Marx**, Editori Riuniti, 1978. In una direzione molto positiva, sul piano metodologico, va anche il recente prezioso contributo di F. S. Trincia e R. Finelli, **Critica del soggetto e aporie della alienazione**, Franco Angeli, 1982.
10. L'enfasi antihegeliana della scuola dellavolpiana è giunta infine, con pensatori come Colletti e Bedeschi, al totale rifiuto della dialettica e della critica dell'economia politica. Il fatto che Marx si ricolleghi direttamente ad Hegel (sul piano teorico profondo, ovviamente, in quanto dal punto di vista generazionale e biografico il suo rapporto "diretto" era ovviamente con i Giovani Hegeliani) non deve essere inteso come una dichiarazione di hegelo-marxismo: quest'ultimo è infatti una sciagurata filosofia, idealistico-soggettiva e totalmente grande-narrativa, della unità soggetto-oggetto e della confusione sistematica fra alienazione ed oggettivazione, mentre la tesi del "collegamento diretto" fra Marx ed Hegel, bene argomentata nel saggio lucacciano del 1926 sopracitato, è una polemica determinata contro le interpretazioni neofichtiane ed ultraidealistiche del giovane Marx.
11. A questo proposito il recente libro di Ferruccio Andolfi, **L'egoismo e l'abnegazione**, Franco Angeli, 1983 (uno studio monograficamente accurato e ricchissimo di utili informazioni di dettaglio sui rapporti fra il giovane Marx e Max Stirner, vero antesignano del bisognismo individualistico post-moderno), va in direzione del tutto opposta alle note dello scrivente.

Andolfi critica il Marx dell'**Ideologia Tedesca** per non aver saputo integrare il principio dell'individualità, proposto da Stirner, nella sua prospettiva del socialismo. Si tratta di una critica del tutto astratta ed astorica, analoga, in un certo senso, al rimprovero fatto a Marx di non aver saputo integrare le ragioni del robinsonismo dentro la critica dell'economia politica. Le ragioni dell'individuo contro la società, così come Stirner le tematizza, non sono integrabili nè allora nè adesso, essendo l'individuo stirneriano pensato come differenza non dialettica, scarto irriducibile, masso erratico ed atomo vagante.

12. Facciamo in proposito soltanto due esempi. Olivier-René Bloch (cfr. **Marx, Renouvier, et l'histoire du matérialisme**, in **La Pensée**, 191, 1977) dimostra agevolmente che le conosciutissime pagine marxiane della **Sacra Famiglia** sulla storia del materialismo non sono in gran parte che note di lettura copiate ed elaborate sulla base di un **Manuale di filosofia moderna** apparso a Parigi nel 1842, e dovuto al futuro spiritualista francese Renouvier. Jurgen Rojahn (cfr. **Il caso dei cosiddetti "manoscritti economico-filosofici dell'anno 1844"**, in **Passato e Presente**, 3, 1983) dimostra analiticamente che la "bibbia del giovane-marxismo", fastidiosamente contrapposta per cinquanta anni al **Capitale**, pur non potendosi ridurre a semplici note di lettura, è ben lontana dall'essere quell'opera nuova e compiuta propagandata dalla leggenda giovane-marxista. Si tratta di estesi appunti di lavoro, in cui i quaderni di estratti ed i quaderni di commenti non possono essere concettualmente separati, un vero e proprio **work in progress**.

    Le scoperte filologiche di O. R. Bloch e di J. Rojahn non danneggiano affatto l'immagine del giovane Marx, come è del resto assolutamente evidente.

    Danneggiano invece (ma si tratta di un vero sollievo, di una vera liberazione!) la pretesa dell'ideologia giovane-marxista di contrapporre le note di lettura di un giovane studioso alla critica dell'economia politica.

13. Lo scrivente non ripete qui le analisi di dettaglio sul concetto di "grande narrazione" contenute nel suo contributo al libro collettivo **Il marxismo in mare aperto**, Franco Angeli, 1983.

14. Per una ricca introduzione alla figura dell'**ebreo** in Marx si veda il fondamentale saggio di Bruno Bongiovanni, **Figure marxiane della mediazione: l'ebreo e il denaro**, in Rivista di Storia Contemporanea, I, 1983. Nota giustamente Bongiovanni che "la scuola umanistica tedesca da cui scaturirà la corrente socialista più agguerrita e meglio dotata sul piano teorico parte dunque dal **denaro** inteso come **mediazione** oltre (e prima) che come forma fenomenica del **valore**. All'inizio il cuore della riflessione è lo scambio e non la produzione. Il **lavoro**, come presunto segreto che svela l'essenza e la dinamica del **valore**, verrà dopo, grazie alla lezione, del resto largamente riconosciuta, dell'economia politica. L'ebreo senza patria e il suo **doppio**-l'uomo che nel suo tragitto è diventato orgogliosamente individuo smarrendo però i propri legami con l'essenza umana-precedono, sul piano teorico come su quello etico, l'operaio".

15. Lo scrivente si rifà qui esplicitamente alla magistrale analisi del nesso fra tendenze disantropomorfizzanti ed inevitabili riantropomorfizzazioni con la quale Lukàcs inizia la sua magistrale **Estetica**. Il valore filosofico di queste pagine è fino ad ora rimasto in Italia pressochè ignorato (come

giustamente rileva Guido Oldrini sul Giornale critico della Filosofia italiana, III, 1982). Lo scrivente riprenderà questo tema essenziale nella quinta parte di questo scritto, dedicata alla valorizzazione critica della **Ontologia dell'Essere Sociale** di Lukàcs.

16. Una adeguata comprensione di questo processo comporta una conoscenza accurata (o, quanto meno, una sufficiente dimestichezza) della storia della filosofia greca. Il migliore strumento critico resta forse il testo di Eric A. Havelock, **Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone**, Laterza, 1973. Le attuali mode irrazionalistiche diffuse in Italia (sovente sulla base di suggestioni heideggeriane e travalicando le stesse intenzioni di studiosi seri come Giorgio Colli) impediscono di fatto un contatto razionale e dialettico con l'antichità greca, e fanno di tutto per imporre lo scarno e grottesco paradigma: dalla sapienza originaria, numinosa ed inaccessibile, ma autentica, alla caduta destinale nella scissione fra soggetto ed oggetto. Lo scrivente è molto pessimista sulla possibilità di invertire, a breve termine, questa sciagurata tendenza.
17. Si vuole quindi, con queste osservazioni, insistere sul fatto, filologicamente dimostrabile, che in Marx il "contesto rilevante" teorico-pratico non è mai quello della filosofia della storia di tipo edificante, grande-narrativo. Gli elementi antropomorfizzanti sono quindi quasi sempre subordinati alla struttura disantropomorfizzata della critica dell'economia politica come teoria scientifica dei modi di produzione sociali determinati.
18. Jurgen Habermas è il teorico contemporaneo che ha maggiormente (e giustamente) insistito sul fatto che oggi la "scienza" funziona **direttamente** come ideologia, senza passare più attraverso la mediazione di ideologie scientistiche.
19. Ha ragione, nell'essenziale, Sebastiano Timpanaro (cfr. **Sul materialismo**, Nistri-Lischi, 1975) a respingere le troppo affrettate separazioni fra un Marx, dichiarato immune da ogni "caduta" scientistica, ed uno Engels, reso responsabile di tutte le "infamie" teoriche possibili. Le "tentazioni" scientistiche sono infatti presenti anche in Marx.
20. Si vedano gli studi della migliore marxologia (Reichelt, Rosdolsky, eccetera), unanime nel focalizzare l'attenzione sulla "forma d'esposizione" che Marx si sforzò di dare alla sua opera fondamentale **Il Capitale.** Si vedano anche le tesi dello scrivente, esposte in **Il Marxismo in mare aperto**, cit., pagg. 32-46.
21. Un'opera preziosa è in proposito quella di A. Guerraggio e F. Vidoni, **Nel Laboratorio di Marx: scienze naturali e matematica**, Franco Angeli, 1982. Questa puntuale analisi dell'articolazione complessiva degli interessi ed interventi scientifici di Marx giunge a conclusioni assolutamente antiscientistiche, e che tendono a superare l'assurda contrapposizione fra una Marx "umanistico" ed un Marx "scientifico". Guerraggio e Vidoni (op. cit., pag. 55-61) chiariscono come Marx, che ha pure postulato la possibile edificazione futura di una sorta di **unica scienza** (capace di unificare natura e società) non è andato di fatto oltre un uso metaforico di questa espressione. La nozione di "storia naturale" (che Marx usa talvolta anche per la storia umano-sociale) deriva invece da un uso illuministico e settecentesco, sorto in polemica con le concezioni provvidenzialistiche e metafisiche (sia della natura che della storia), e non connota affatto

meccanicamente una (indebita) naturalizzazione scientistica del mondo storico e sociale. Si tratta di una precisazione "semantica" di grandissimo significato anche teorico.

22. Il fondamentale libro di S. S. Prawer (cfr. **La biblioteca di Marx**, Garzanti, 1978) ci aiuta a comprendere il "processo di produzione" della prosa marxiana (edita ed inedita) a partire dalla sua conoscenza della letteratura mondiale, classica e moderna, ma non parla delle metafore scientifiche, e deve perciò essere integrato con il libro di Guerraggio e Vidoni (di cui alla nota 21).

23. E' utile, in proposito, una conoscenza della "crisi dei fondamenti" della scienza ottocentesca, così come si manifestò a cavallo dei due secoli. Del tutto fuorvianti sono invece le letture che enfatizzano la rottura fino al punto di evocare un "cominciamento assoluto delle scienze" nel Novecento, come se gli uomini dell'Ottocento fossero stati del tutto privi della consapevolezza della problematicità di un paradigma troppo rigidamente necessitaristico. Si evocano così "crisi della ragione" che sono quasi sempre pretesti per liquidare il "materialismo storico" in nome della liquidazione dei paradigmi necessitaristici ottocenteschi.

24. La teoria darwiniana dell'evoluzione (nient'affatto "dialettica", ed aliena da ogni utilizzo della "contraddizione") era notoriamente recepita in chiave teleologico-necessitaristica (e viene ancora oggi raffigurata nei **posters** didattici come una "catena evolutiva ascendente" dal magma vulcanico all'uomo bianco dalla fronte spaziosa). D'altra parte, nonostante la fastidiosa "leggenda" collettiana, la dialettica non incorpora affatto un teleologismo necessitaristico e non è affatto in "contraddizione" con la logica aristotelica (si veda, per cominciare, la voce **Dialettica** di Enrico Rambaldi per la **Enciclopedia Einaudi**, ed ancor meglio quel piccolo capolavoro di chiarezza, competenza intellettuale ed informazione di Enrico Berti, **Logica aristotelica e dialettica**, Cappelli, 1983). E' peraltro vero (cfr. Berti, op. cit., pag. 48) che in Marx, accanto ad una sostanziale accettazione del principio aristotelico di non contraddizione, sono presenti tendenze a ritenere la "realtà contraddittoria" fatalmente destinata a "morire" con la esplosione di questa stessa contraddizione.

25. Si veda Helmut Fleischer, **Marxismo e storia**, Il Mulino, 1970. Con grande chiarezza e sobrietà Fleischer analizza dettagliatamente la nozione di "necessità storica", con osservazioni penetranti anche sul cosiddetto "determinismo economico". In piena sintonia con l'ultimo Bloch e con l'ultimo Lukàcs egli rifiuta l'interpretazione deterministica del marxismo contenuta nella frase "la libertà non è che coscienza della necessità".

26. Questa leggenda è stata definitivamente sfatata da Margaret Fay (cfr. **Marx e Darwin, un romanzo poliziesco**, in **Monthly Review**, ed. ital., 7, 1980). Questa leggenda fu coltivata ed intrattenuta per suggerire un'analogia fra il progetto teorico marxiano e quello darwiniano, ma **i fatti sono altri**; la lettera di cortese rifiuto della dedica scritta da Darwin non era indirizzata a Marx, che non c'entrava per nulla, ma al genero di Marx Hyndman e si riferiva ad un libretto di divulgazione anticlericale di quest'ultimo. Lo scrivente ha ascoltato ripetere questa leggenda in almeno due occasioni (1982 e 1983) durante paludati e dottissimi convegni accademici su Marx. A proposito di Marx, l'ignoranza è non solo

consentita, ma è doverosa.

27. In questo senso, e solo in questo senso, il punto di vista ontologico-sociale (pur scoraggiando tendenze gnoseologiche) adempie una funzione di tipo **criticista**, e dunque antimetafisico in senso kantiano.

28. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, I, pag. 264-67. La comprensione adeguata di questo principio "monistico" marxiano presuppone ovviamente una corretta impostazione dei problemi già presenti nella filosofia classica greca e tedesca. L'istanza criticistico-kantiana (come si è detto nella nota precedente) deve essere integralmente tenuta presente, ma non può essere recuperata che all'interno del rifiuto hegeliano di distinguere gnoseologia ed ontologia, logica, dialettica e teoria della conoscenza (in questo modo l'istanza criticista diventa teoria materialistico-genealogica dell'ideologia e delle ragioni della permanenza della falsa coscienza). Lukàcs sta dunque sistematicamente con Hegel contro Kant. D'altra parte Hegel logicizza la storia sotto il dominio di una nozione non semplicemente processuale, ma pienamente teleologico-predittiva, di dialettica. E' questa la radice della "storia spogliata dalla forma storica" (cfr. **Ontologia**, pag. 354).

29. Una concezione della "natura come fondo" è presente (se non vado errato) anche in lavori italiani di sicura impostazione storico-materialistica (si veda il peraltro ottimo libro di Laura Conti, **Questo Pianeta**, Editori Riuniti, 1983). Lo stesso Heidegger, grande critico della manipolazione tecnico-metafisica della natura concepita come "fondo", tende poi a definirla per differenza come "sfondo" di una sapienza umana pre-socratica che ambisca solo disvelare e non anche manipolare nichilisticamente. A questo punto, non vi è filosoficamente una "differenza" qualitativa fra il lasciare lo sfondo come stava prima oppure il trattarlo come un pozzo senza fondo.

30. A questo proposito si veda particolarmente Marco Revelli, **Storia e scienze sociali: lo sviluppo storico**, in Gli strumenti della ricerca, tomo 3, La nuova Italia, 1983, ed anche Maria Turchetto, **La fondazione weberiana dell'economia neoclassica**, in Metamorfosi, 8, Franco Angeli, 1983. La cultura dell'Ottocento appare caratterizzata da una conciliazione tra le dimensioni dell'indagine della natura, l'interpretazione della società e la concezione della storia, conciliazione retta dalla categoria di "evoluzione" e dall'idea che il tempo (lineare) costituisca la dimensione fondamentale della "legalità". I concetti di "legge naturale dello sviluppo sociale" (economisti classici) e di "storia naturale della società" (sociologia di Spencer) rendono l'idea di tale paradigma evoluzionistico, che regge la "vecchia alleanza" fra natura e cultura. Questa alleanza è messa in crisi alla svolta del Novecento, e nello stesso tempo le discipline sociali cercano di garantirsi lo statuto di "scienze" da un lato espungendo la dimensione storica (per cui: scientifico = storicamente invariante), dall'altro considerando essenziale il requisito della coerenza logica (per cui: scientifico = assiomatizzabile). Vi sono oggi interessanti tendenze che reagiscono a questa vera e propria "espulsione neopositivistica della storia" dettate, almeno in parte, dalla esigenza di pensare "scientificamente" il mutamento storico (si pensi a Prigogine e Thom). La nuova alleanza è però una "difficile alleanza" (come lo era del resto già per Marx, mentre la "facile alleanza" era semmai propria di Smith, e più ancora di Spencer e

dei darwinisti sociali). Su questo nodo di problemi è in preparazione un numero monografico della rivista Metamorfosi.

31. Il tema del "lavoro" nell'ontologia marxiana sarà trattato più diffusamente nella quinta parte di questo scritto, dedicato alla **Ontologia** lucacciana, nella quale del resto lo scrivente si riconosce pienamente.

32. Si veda il saggio di Michele Cangiani, **Il tempo del lavoro** (in Aa. Vv. **Il marxismo in mare aperto**, cit.). Cangiani esamina la ricca letteratura sulle comunità primitive, marxista e non (Clastres, Sahlins, Terray, Godelier), in un'ottica tendente ad evidenziare (contro ogni riduzionismo alla Marvin Harris) le differenze qualitative che caratterizzano le comunità primitive nei confronti degli altri modi di produzione precapitalistici ed in particolare del modo di produzione capitalistico.

33. La letteratura è in proposito sterminata. In Italia è presente una vivace scuola (Vegetti, Lanza, Carandini, Schiavone, Mazza, eccetera) che è ormai in grado di studiare il modo di produzione schiavistico con sufficiente determinatezza e specificità, senza l'ausilio di schemini unilineari e necessitaristici dello sviluppo storico. Ancora più copiosi sono ovviamente gli studi sul modo di produzione feudale e la transizione dal feudalesimo al capitalismo (dalla ormai classica discussione fra Dobb e Sweezy, fino alla grande medievistica francese ed alla scuola polacca di Kula e Topolski). E' dunque chiaro che coloro che conservano una visione della storia "spogliata dalla forma storica" non hanno alcuna attenuante culturale, ma sono del tutto incorreggibili.

34. I teorici del "capitalismo organizzato" hanno ad esempio negato la natura ontologicamente necessaria della crisi capitalistica, provocando veri e propri disastri teorici (a volte in nome della "dialettica", come nel caso di Horkheimer e di Marcuse). Per contro, una visione ontologico-necessitaristica della "crisi capitalistica" sembra pienamente fondata e del tutto convincente (vedi, per cominciare, Giuseppe Bazzi, **Alla ricerca di una nuova teoria marxista della crisi**, in **Il marxismo in mare aperto**, cit., ed ancora Gianfranco Pala, **L'ultima crisi**, Franco Angeli, 1982). Il lettore attento non ha difficoltà a capire che la tesi ontologico-necessitaristica dell'inevitabile esistenza della crisi capitalistica non ha assolutamente nulla a che vedere con la tesi del cosiddetto inevitabile crollo del capitalismo (la cosiddetta **Zusammenbruchstheorie**).

35. La pigra ripetizione dello **slogan** ultimativo di Rosa Luxemburg (Socialismo o barbarie!) non ci aiuta infatti molto. Nella tradizione del marxismo occidentale, infatti, lo slogan luxemburghiano era ripetuto in mille forme come un invito ad agire subito e comunque, pena l'arrivo inevitabile della barbarie. Il concetto di "barbarie" è in genere poco utile per orientarsi nel presente storico: la maggior parte dei componenti del gruppo francese **Socialisme ou Barbarie** (a cominciare dal suo leader, il greco-francese Castoriadis) è tranquillamente passata da un concetto di barbarie = consumismo neo-capitalistico ad un concetto di barbarie = totalitarismo sovietico. Il fatto è che la "barbarie" non è mai un modo di produzione, ma è talvolta un'opinione personale di tipo esistenzialistico. Quando invece la "barbarie" non è un'opinione, ma un fatto reale, oggettivato in **lager** nazisti, bombardamenti atomici, torture sistematiche, eccetera, il modo migliore per combatterla resta sempre lo studio materialistico del **perchè**

la riproduzione di un determinato modo di produzione richiede la messa in atto su larga scala di certi comportamenti. Detto questo, è però vero che un nocciolo importante di verità è contenuto nell'alternativa fra socialismo e barbarie: il superamento del capitalismo è oggi possibile, ontologicamente possibile, ed è per questo che la sua riproduzione allargata approfondisce l'estraneazione.

36. Si veda G. Lukàcs, **Cultura e potere**, Editori Riuniti, 1970, pag. 164-67. Si tratta di un'intervista a Lukàcs di un giornalista tedesco di formazione filosofica. Vi sono qui equivoci molto curiosi e significativi. Lukàcs parla del "lavoro" come forma ontologica dell'unità fra causalità e teleologia, insiste sulla categoria della irreversibilità storica, eccetera. E' chiaro che qui si parla della categoria di "lavoro", e non del concreto processo di produzione capitalistico, in cui il "lavoro astratto" è incorporato e sottomesso, fino al massimo di "degradazione" descritta da Braverman e da altri studiosi e testimoni. Il giornalista naturalmente equivoca subito, sostenendo che solo l'artigiano "si riconosce psicologicamente" nel proprio "lavoro ben fatto", mentre l'operaio-massa della catena di montaggio non può certo riconoscersi nel proprio "lavoro" (ma semmai nel tempo libero, nel consumo, eccetera). Sbaglierebbe dunque Lukàcs nel parlare tanto di "lavoro".

    Questo equivoco è assolutamente significativo. Entrambi gli interlocutori hanno ovviamente ragione, ma parlano di cose assolutamente diverse. Ha ragione il giornalista francofortese (che poco dopo, del tutto a sproposito, citerà entusiasticamente Horkheimer e Adorno) nel sostenere che l'astrattezza del lavoro diviso non è qualcosa in cui l'uomo concreto possa "riconoscersi". Ha ancora più ragione Lukàcs, il quale, seguendo Marx, sostiene (ovviamente del tutto inascoltato) che la sola alternativa teorica al riconoscimento della specificità ontologico-sociale della categoria di lavoro è la ricaduta in forme metafisiche e deterministiche della storia.

37. Riprenderemo questi temi nella quinta parte di questo scritto, nella quale sosterremo, fra l'altro, che un'etica filosofica comunista non può svilupparsi che sulla base della ferrea esclusione di ogni tipo di olismo organicistico, da un lato, e di individualismo robinsonistico, dall'altro. Riteniamo che i fondamenti di questa concezione siano già rintracciabili in Marx.

38. Nella terminologia lucacciana l'uomo "particolare" è orientato soltanto verso la cerchia immediata dei propri bisogni ed interessi, mentre è l'uomo "individuale" che, nel suo modo di essere, di pensare e di agire, si colloca all'altezza storica del "genere umano". Quindi l'"individualità" (a volte: "personalità") è caratteristica dell'uomo "generico". A sua volta la "genericità per sè" implica la coscienza del rapporto con il "genere umano", mentre la "genericità in sè" vede questo rapporto come mero fatto oggettivo non problematizzato. Nel contesto del nostro discorso (che non ha di mira un'ortodossia neo-lucacciana, ma un'elaborazione ontologico-sociale) il termine "particolarità" connota però meglio il fatto che lo sviluppo della personalità non può avvenire attraverso una rottura unilaterale ed astratta con i propri bisogni ed interessi "immediati" cui contrapporre altrettanto astrattamente una "genericità umana". Per questa ragione si è volutamente mantenuto il termine "particolarità".

39. E' ovviamente questa la tesi fondamentale di tutta la prima parte di questo lavoro. Si rimanda ancora il lettore al fondamentale capitolo dell'**Ontologia** lucacciana intitolato I **principi ontologici fondamentali di Marx.** Lo scrivente **non** segue tuttavia Lukàcs su di un punto di non secondaria importanza: nella **Ontologia** Marx è presentato come un autore che **non** cade praticamente **mai** in forme grandi-narrative e deterministico-naturalistiche, ma è pressochè **sempre** ben saldo su di un discorso ontologico-sociale. Lo scrivente ritiene questa tesi indifendibile, nella forma "ortodossa" datale da Lukàcs.
40. L'imponente bibliografia che demistifica il "fraintendimento economicistico del materialismo storico" va da Labriola ad Althusser, da Gramsci a Bettelheim, eccetera. Tuttavia, non basta certo mettere in guardia dal fraintendimento economicistico, se il contesto rilevante della polemica anti-economicistica è l'esaltazione demenziale dei flussi desideranti della "vitalità della **bestia proletaria...** un animale vivo, feroce coi suoi nemici, selvaggio nella considerazione di sè, delle sue passioni" (cfr. Antonio Negri, **Il dominio e il sabotaggio,** Feltrinelli, 1978, pag. 65). E' questo solo l'**alter ego** dello **homo oeconomicus,** passato dal furore della produzione all'orgasmo del consumo. Per una critica sobria e convincente del fraintendimento economicistico del materialismo storico si vedano in generale gli scritti di Gianfranco La Grassa e Maria Turchetto; si veda anche il libro di Valerio Romitelli, **Critica dell'economia politica e teoria delle forze produttive,** Franco Angeli, 1982.
41. Vi è in linea di principio una grande prossimità fra discipline storiche e sociologiche, ed in particolare fra sociologia storica e storia sociale (cfr. Peter Burke, **Sociologia e storia,** Il Mulino, 1982). Entrambe sono ovviamente una componente fondamentale dell'accrescimento della conoscenza sulla base del materialismo storico. Il testo di G. Therborn, **Scienza, classi, società,** Einaudi, 1982, è utilissimo per comprendere come sia "assolutamente non sostenibile e semplicemnte fuorviante parlare di una sociologia marxista o del marxismo come di una sociologia...ovvero di una convergenza fra marxismo da una parte e sociologia ed economia dall'altra" (op. cit. pag. 474). Purtroppo l'edizione italiana del lavoro del Therborn è compromessa da una presentazione del sociologo non marxista Luciano Gallino, che mette in guardia proprio contro questa tesi, intorno alla quale l'intero libro è costruito.
42. Si veda in proposito il bel libro di Albert O. Hirschman, **Felicità privata e felicità pubblica,** Il Mulino, 1983. Più in generale la situazione filosofica del marxismo italiano è sempre stata sciaguratamente caratterizzata (e qui purtroppo Giovanni Gentile c'entra per qualcosa) dall'ossessivo primato della soggettività e della prassi (con i bei risultati finali che stanno sotto gli occhi di tutti). Il primato "ontologico" dell'attività dei soggetti non è infatti stato esaltato solamente nelle forme estreme politologico-dirigistiche di Mario Tronti oppure decadentistico-demenziali di Antonio Negri, ma è stato anche purtroppo "messo al centro" dell'universo sociale dal populismo comunista (Ingrao e Trentin) e dall'operaismo psiuppino (Foa e Basso). Questo "fuoco di sbarramento soggettivistico" ha sempre cercato la **verità** nella prassi come attività, lasciandosi filosoficamente alle spalle un deserto.

43. Si veda Carmelo Vigna, **Le origini del marxismo teorico in Italia,** Città Nuova, 1977. L'estesa raccolta di documenti curata da Vigna documenta bene i veri e propri fraintendimenti sullo "statuto teorico" del materialismo storico fatti da Croce e Gentile (ed è addirittura impressionante l'analogia con i fraintendimenti odierni di tipo soggettivistico-operaistico). Chi vuole dilettarsi con una ennesima stucchevole e giornalistica "liquidazione" del materialismo storico può leggere il libro del collettiano minore Giuseppe Bedeschi, **La parabola del marxismo in Italia, 1945-1983,** Laterza, 1983. Ciò che tramonta parabolicamente non è comunque mai la teoria dei modi di produzione, a questi signori sempre simpaticamente del tutto ignota o indifferente.
44. Si veda Augusto Del Noce, **Il suicidio della rivoluzione,** Rusconi, 1978. L'acuto esame di Del Noce sulle tendenze storico-filosofiche immanenti all'italo-marxismo gramsciano (che è cosa comunque del tutto diversa dalla ricostruzione autentica del pensiero di Antonio Gramsci) documenta la subalternità dello storicismo (questo ingenuo eraclitismo che santifica il movimento temporale in "avanti") alle ben più solide rappresentazioni "radicali", laicistiche e post-moderne del presente storico. Il rigoroso sviluppo dello storicismo "uccide" il marxismo meglio di ogni altro nemico "esterno"(ed è per questo che, secondo lo scrivente, la forma filosofica del discorso marxiana non può e non deve essere uno storicismo, ma un'ontologia dell'essere sociale, che non santifica mai in modo ingenuamente eracliteo il semplice divenire storico assolutizzato). La critica di Del Noce è assai scomoda per la sinistra populista-storicista (sia italiana che italiota), che ha preferito ignorarlo (con alcune parziali eccezioni, si veda Francesco Ciafaloni, Quaderni Piacentini, 69, 1978). Quando Del Noce passa invece ad esaminare Marx, lo fraintende radicalmente, essendo ossessionato dal **suo** problema (il problema dell'ateismo "radicale" delle moderne società secolarizzate e consumistiche), che ovviamente non è quello di Marx. E' possibile allora utilizzare Del Noce per contrapporre il pensiero di Karol Woitila al moderno "marxismo suicidato", come fanno i delnociani integralisti italiani (Buttiglione, Formigoni, eccetera).
45. Si veda Leszek Kolakowski, **Main Currents of marxism. Its Origins, Growth, and Dissolution,** 3 voll., Clarendon Press, Oxford, 1978. Si tratta di un lavoro di grande impegno, ed è forse il più intelligente manifesto anti-marxista disponibile oggi sul mercato librario. Esso si propone di illuminare lo "strano destino di un'idea che è cominciata come umanesimo prometeico ed è culminata nella mostruosa tirannia di Stalin". Il pensiero di Marx è collegato strettamente al "mito dell'identità", di tipo mitico-escatologico, di cui è ovviamente responsabile la "dialettica" (anche se in Marx il raggiungimento dell'unità ed il superamento dell'alienazione non significano il riassorbimento della storia umana nell'Assoluto "preesistente", ma la realizzazione di sè dell'umanità che è "assoluta" nella sua stessa finitudine). Ovviamente, Kolakowki "condivide" l'interpretazione di Marx data in **Storia e Coscienza di Classe** di Lukàcs (che è la famosa identità di soggetto ed oggetto, di proletariato e senso della storia, esplicitamente respinta da Lukàcs stesso - ma questo non interessa a Kolakowski). Questo Marx idealisticamente interpretato può dar

luogo al leninismo ed allo stalinismo come sviluppi non necessari ma in un certo senso "legittimi", ed è l'anticamera di una propensione irrazionalistica e di un possibile tradimento della ragione. Il lettore attento noterà che tutto lo sforzo teorico dello scrivente è rivolto **contro** l'interpretazione di Marx come "filosofo della identità" fra soggetto ed oggetto (la tesi, appunto, sposata da Kolakowski).

46. Si veda Régis Debray, **Critique de la raison politique**, Gallimard, 1981. Secondo Debray il **politico** ed il **religioso** sono originariamente sovrapposti, la storia della nascita delle **ideologie** è la storia della loro **apparente** dissociazione, ed infine le ideologie si riducono in ultima istanza a delle **credenze**, necessarie alla sopravvivenza di qualsiasi gruppo sociale organizzato. La tesi fondamentale di Debray si basa sull'impossibilità "ontologica" di eliminare l'aspetto "religioso-ideologico" dall'agire umano collettivo, compreso quello che si richiama al "marxismo".

47. Il notevole lavoro di Debray combina insieme, con geniale eclettismo, elementi culturali tipici della tradizione conservatrice (Schmitt, Julien Freund, Dumézil) e caratteristici della tradizione "di sinistra" (in particolare Althusser e Sartre). Secondo Debray, le "idee" non riescono a mobilitare nessuno, e soltanto il **sacro** mobilita, essendo gli imperativi della **credenza** ad un mito e dell'**appartenenza** ad un gruppo delle vere e proprie "forme a priori" dell'esistenza sociale organizzata. Vi è una "permanenza nel tempo di tutti gli aspetti **essenziali** del comportamento politico", che è in ultima istanza di tipo sacrale-religioso e non razionale. Lo stesso pensiero di Marx è secondo Debray pieno di **lapsus** religiosi, come quello secondo cui il comunismo scriverà **sulle sue bandiere** alcuni motti sociali (laddove l'esistenza stessa delle "bandiere" rimanda ad un imperativo di appartenenza di un gruppo che si demarca da un altro, che ha, appunto, "bandiere" di colore diverso). Il "politico" è prodotto psicologicamente dall'angoscia, individuale e sociale, ed è qualcosa di **originario**, che non può essere per nulla concettualizzato dalla critica dell'economia politica, che crede ingenuamente nell'eliminabilità storica dell'alienazione religiosa e politica. L'iconoclastia delle intenzioni teoriche marxiane crolla come un castello di carta di fronte alle tendenze iconolatriche delle masse (e degli stessi intellettuali), bisognose di capi carismatici e di simboli.
Le analisi di Debray non sarebbero interessanti, se non fossero accompagnate da due interessanti posizioni: in primo luogo, Debray **decide** di rimanere egualmente socialista e marxista, in modo del tutto in-fondato, a metà fra la scommessa pascaliana e l'istanza etica personale; in secondo luogo, Debray porta una serie di raccappriccianti esempi sulla permanenza del "religioso" nel "socialismo reale", dalle processioni davanti alla mummia di Lenin alla difesa del "sacro suolo della patria" e dei "sacri confini", eccetera.
Qui sta, a parere dello scrivente, l'elemento di maggiore debolezza del pensiero di Debray. Egli **descrive** i riti grottescamente iconolatrici del socialismo reale e le masse mobilitate di fronte a tombe egiziane di **leaders** defunti e ne **deduce** la mitica originarietà della sacralità religiosa del politico. Come sempre, affermazioni esistenzialistiche sul pathos carismatico vengono giustificate con fotografie "empiriche" di sterminate schiene di guardie rosse osannanti Mao Tsetung, che "dimostrerebbero",

appunto, l'originaria sacralità del politico. Nella quarta parte di questo scritto, dedicata ad Ernst Bloch, torneremo sulla necessaria distinzione fra **mito** ed **utopia**, senza la quale non vi è modo di separare l'identità culturale di destra da quella di sinistra.

48. Non sono dunque accettabili interpretazioni "nicciane" del comunismo marxiano. In primo luogo, la critica genealogica delle ideologie non può "fondarsi" (come avviene in Nietzsche ed anche in Debray) su qualcosa di **originario** in senso etologico, sociobiologistico e metafisico. In secondo luogo, il superamento della particolarità alienata dell'uomo borghese (e proletario, che ne è ovviamente il necessario correlato storico-teorico) non può essere connotata mai in termini di **Uber-mensch**, sia che si voglia tradurre questo termine con la parola **super-uomo** (alludendo ad una gerarchia verticale di valori e di collocazione sociale), sia che lo si voglia tradurre con la parola **oltre-uomo** (alludendo ad una "differenza" nei confronti dell'uomo dialettico, schiavo delle ideologie e della falsa coscienza). Il termine lucacciano "sviluppo dell'individualità" (nel suo rapporto con il genere) resta a tutt'oggi l'unico il quale, nonostante alcuni equivoci secondari, è sostanzialmente fedele all'intenzione filosofica del comunismo marxiano, estraneo ad ogni "mito dell'identità" (Kolakowski) e ad ogni "ineluttabilità del politico" (Debray).

Parte Seconda

LE AVVENTURE FILOSOFICHE DEL MARXISMO

L'indagine condotta nel laboratorio filosofico di Marx non è stata, crediamo, un fallimento, ed i risultati non devono essere accolti con nichilistico disincanto. Da un lato, è apparsa impossibile la "restaurazione del discorso filosofico originale marxiano", ove quest'ultimo venga ingenuamente visto come "puro e cristallino come acqua di sorgente"; è impossibile e regressivo, infatti, il "ritorno ad uno stato di partenza che nel frattempo si è corrotto" (Habermas). Dall'altro lato, occorre rivendicare con forza, in modo pacato ma convinto, la **dominanza** del discorso filosofico di tipo ontologico-sociale sugli altri due discorsi "metafisici" (di tipo grande-narrativo e di tipo deterministico-naturalistico) **già nello stesso Marx.** Il materialismo storico e la critica dell'economia politica **non** hanno dunque bisogno di cercare una filosofia adeguata **fuori di Marx,** ma hanno tutto l'interesse ad esigere dalla filologia marxiana seria e più in generale dall'indagine marxologica la piena valorizzazione degli elementi ontologico-sociali presenti nel discorso marxiano.

Questa premessa è necessaria, e si potrebbe ripetere cento volte, fino alla nausea. Senza comprenderne il significato, infatti, si imposta male fin dall'inizio il delicato problema della discontinuità fra pensiero marxiano e marxismo successivo. Vi sono molti modi, a nostro parere, di impostare male questo problema, anche solo sul piano terminologico.

Un primo modo, a nostro parere fuorviante, consiste nel chiedersi se Marx sia o non sia mai stato "marxista". In proposito lo scrivente è portato a dare pochissima importanza alla famosa frase detta da Marx stesso: "Io non sono marxista!" Certo, Marx, da buon padre fondatore, non era un semplificatore, un banalizzatore, un ricercatore di semplici schemini tuttofare di filosofia della storia, ed in questo senso non era "marxista". Ma questa è un'assoluta ovvietà. In realtà, Marx **è stato** a tutti gli

effetti un marxista, un consapevole sostenitore del carattere sistematico del materialismo storico ed un propugnatore della superiorità teorica della critica dell'economia politica sui punti di vista "borghesi" di spiegazione storico-sociale (caratteristica, questa, al 100% marxista). Marx non è invece stato il traguardo del "primo chilometro" di una fantomatica tappa ciclistica a cronometro denominata "marxismo", alla fine della quale ci sia il traguardo finale, il Sapere Assoluto del Materialismo Storico. In questa forma, il problema del "marxismo di Marx" è in larga parte nominalistico ed ideologico, e degrada facilmente a chiacchiera da caffè. Dal momento, però, che i negatori sistematici di **ogni** relativa continuità fra Marx ed il marxismo successivo non ci aiutano a tematizzare la corrispondente discontinuità relativa (che pure esiste), ma creano visioni metafisiche di un Marx purissimo alla fonte, dopo il quale giungono i grandi criminali mistificatori (Engels e Kautsky per primi), è forse bene storcere il bastone dall'altra parte, e sostenere invece che Marx è stato il "primo dei marxisti" (essendo, appunto, costitutivo del marxismo un certo grado di "impurità", che distingue appunto le teorie sociali dall'acqua distillata).

Un secondo modo, a nostro parere ancora più fuorviante, consiste nel chiedersi se tutti i libri "marxisti" non firmati direttamente da Marx siano una "affermazione" oppure una "deformazione" del marxismo. Il caso dell'"Antiduhring" (firmato da Engels) è in proposito assolutamente esemplare. L'"Antiduhring" non è stato nè un'affermazione nè una deformazione del marxismo, ma più semplicemente una sua "manifestazione", una sua "forma di esistenza" storicamente determinata. Il lettore deve qui avere pazienza, e non pensare subito a dispute di lana caprina. E' infatti costitutiva della storia del marxismo la successione di avventure filosofiche e teoriche, di aggiunte o di omissioni. Certo, l'"Urtext" di Marx esiste, a differenza della prima stesura dei poemi omerici e delle saghe germaniche. Ma questo "Urtext" non è un feticcio, non appartiene alla sfera del magico, del mitico, del numinoso, in una parola, dell'Originario. La storia dei "marxismi" non è affatto un rotolare nell'Inautentico, come se Il Primo Fraintendimento Originario del malvagio Engels avesse avuto la funzione della tentazione di Eva nel Paradiso Terrestre oppure della Conversione della **aletheia** in **orthotes** da parte di Platone, che secondo Heidegger contiene già **in nuce** tutta la storia maledetta del tramonto dell'Occidente. E' curioso, infatti, che questo atteggiamento, del tutto "metafisico", sia tipico di coloro che trovano Engels "troppo metafisico".

Lo scrivente cercherà di seguire un'altra strada: la storicizzazione integrale delle "formazioni ideologiche" in cui costitutivamente è stata incorporata (e non poteva non esserlo) la critica dell'economia politica marxiana.

1. Il concetto di formazione ideologica

A parere dello scrivente, è impossibile attingere una nozione corretta del rapporto fra pensiero marxiano ed incorporazione di questo pensiero nei marxismi successivi (con la relativa dialettica fra continuità e discontinuità) senza il concetto di "formazione ideologica". Ciò che conta, ovviamente, non è la "parola" (se infatti il termine di "formazione ideologica" non piace, appare troppo scolastico, strutturalistico, eccetera, se ne può tranquillamente coniare un altro) ma il concetto di cui questa parola è veicolo. Tutti coloro che si avvicinano al materialismo storico, ed ai suoi concetti fondamentali, sanno bene che la distinzione fra "modo di produzione", da un lato, e "formazione economico-sociale", dall'altro, rappresenta qualcosa di equivalente alla distinzione fra massa e peso, velocità ed accelerazione, a proposito dei concetti della fisica. Si tratta di una distinzione basilare, senza la quale si instaura una babelica confusione di linguaggi, ed ogni discussione sulle forme di economia, di proprietà, di potere politico, eccetera, appare del tutto priva di senso concreto (1).

E' curioso, allora, che ciò che viene generalmente ammesso senza contestazione a proposito dei concetti "fondativi" del materialismo storico, non venga invece riconosciuto ed applicato quando si passa ai tentativi di storicizzazione materialistica "nel mondo delle idee". In proposito generalmente dominano due atteggiamenti, entrambi sbagliati, che definiremo brevemente del "tutto o niente", da un lato, e della "quantificazione dei pezzi", dall'altro.

Il primo atteggiamento (quello del "tutto o niente") consiste nel chiedersi se l'autore Tizio o l'autore Caio siano "marxisti" oppure non lo siano. In proposito ci si ritaglia un personale pezzo di "marxismo originario" (autentico ed ortodosso), scelto nel grande **corpus** marxiano, e si sottopone al controllo di qualità l'autore "marxista" in questione. Questo atteggiamento merceologico può anche avere motivazioni comprensibili ma, a parere dello scrivente, porta a ben poco. Ci si chiede: Engels è marxista? Rosa Luxemburg è marxista? Lenin è marxista? Gramsci è marxista?. Rispondere con un sì o con un no è del tutto sterile. Ciò che conta, infatti, è accertare in quale modo, concreto, specifico ed irripetibile, gli

elementi originali marxiani vengano fusi insieme con **altri** elementi teorici, e soprattutto sotto quale **dominanza** teorico-pratica concreta avvenga questo processo inevitabile di fusione.

Il secondo atteggiamento (quello della "quantificazione dei pezzi") viene generalmente adottato per correggere quello che viene considerato l'unilaterale estremismo del primo. Così come, nella vita pratica, non è realistico chiedere tutto o niente, così, analogamente, nella "vita teorica" occorrono dei "compromessi". Si quantificano allora, a seconda dei propri gusti e delle proprie necessità, i "pezzi" di marxismo autentico nei singoli autori. Gramsci, allora, diventa per il 50% marxista, e per il residuo 50% bergsoniano, crociano, soreliano, e via etichettando. Secondo l'esiziale opinione di Mao Tsetung il "compagno" Stalin era per il 70% buono e solo per il 30% cattivo. E così via pesando, e magari rubando qualcosa sul peso, secondo le inveterate abitudini di molti cosiddetti "esercenti" (2).

Entrambi gli atteggiamenti sono inadatti a cogliere il nesso fra continuità e discontinuità fra il pensiero marxiano ed i successivi marxismi. La nozione di "formazione ideologica" appare invece molto più utile e concreta (3).

L'incorporazione del materialismo storico e del pensiero marxiano "autentico" (che è a sua volta una mera astrazione, come si è ripetuto fino alla nausea nella prima parte di questo scritto), in una "formazione ideologica" è allora a tutti gli effetti una "forma di esistenza necessaria" del marxismo, così come ogni modo di produzione esiste soltanto nella forma concreta di incorporazione in una formazione economico-sociale (4).

Nella "formazione ideologica" confluiscono, e si gerarchizzano sotto la dominanza di una determinata forma filosofica del discorso (che poi orienta la prassi concreta dei vari agenti sociali, che non hanno altro mezzo di autorappresentarsi la propria prassi se non i"linguaggi" scaturenti dalla forma filosofica del discorso stesso), i materiali culturali più diversi ed eterogenei: il fascino delle analogie storiche, i prodotti dell'immaginario individuale e sociale, la laicizzazione imperfetta delle ideologie religiose dominanti, il fascino discreto dell'economia politica borghese, i linguaggi professionali e variamente influenzati dalla tecnologia, l'indebita estrapolazione di nozioni tipiche delle scienze della natura, l'illusione dei ceti intellettuali di essere un gruppo sociale "disinteressato", eccetera. L'elencazione di questi "materiali" (qui fatta in modo empirico e disordinato) è ovviamente del tutto insufficiente per comprendere **in che modo** funziona concretamente una "formazione ideologica". Occorre l'analisi concreta della

situazione concreta (principio valido anche nella "storia delle idee") per comprendere **sotto quale specifica dominanza** tutto ciò avviene (5).

La cosiddetta "storia del marxismo" può dunque esistere **soltanto** nella forma della storicizzazione materialistica delle formazioni ideologiche dentro le quali il "materialismo storico" è incorporato. Tutto questo, ovviamente, pone molti problemi "epistemologici", che qui potremo solo elencare.

In primo luogo, vi è uno specifico problema delle "permanenze". Esiste un qualcosa che possiamo chiamare "nucleo rivoluzionario del marxismo", e che permane in tutte le "formazioni ideologiche" in cui è presente il "materialismo storico"? Si tratta di una questione molto importante. Fuorviante, a parere dello scrivente, sarebbe porre il problema in termini di "dominanza di un concetto fondamentale irrinunciabile" (ad esempio, l'unità teoria-prassi, l'identità soggetto-oggetto, la teoria del valore-lavoro, la stessa nozione di sottomissione reale del lavoro al capitale). **Ogni** concetto, infatti, è sfigurato, se non se ne indica il valore di posizione. E' forse meglio dire che il materialismo storico vive soltanto come sistema armonico e flessibile di concetti, i quali cambiano tutti il valore di posizione a seconda della formazione ideologica in cui sono incorporati (6).

In secondo luogo, cade ogni pretesa di scrivere una storia "continua", cumulativa, teleologica del marxismo. Una simile storia è una semplice "storia sacra", a fine predeterminato, un racconto edificante, e nulla più. Di simili storie ne esistono molte, ma esse non ci dicono nulla sul "marxismo", ma rivelano soltanto l'ideologia specifica di chi le ha scritte.

In terzo luogo, trovano spazio le storie multidisciplinari ed enciclopediche del marxismo (come la recente "Storia del Marxismo Einaudi"), ma unicamente sotto il punto di vista dell'utilità del materiale specialistico di consultazione per studiosi. Contributi illuminanti (ed illuminanti proprio perchè profondamente specifici ed inseriti nella congiuntura storica determinata) possono trovare posto accanto a testi del tutto inutili. Anche qui, però non esiste un criterio per definire "oggettivamente" se un determinato testo è utile o inutile, in quanto il giudizio di "utilità" è funzione del progetto teorico di apprendimento del lettore (7).

Le note che seguiranno non ambiscono, ovviamente, ad essere l'abbozzo di una "storicizzazione materialistica delle formazioni ideologiche dentro le quali il materialismo storico fu via via incorporato". A questo scopo, sarebbe invece utile un saggio bibliografico, che utilizzi i ricchissimi materiali esistenti (anche in

lingua italiana). Si tratta di una semplice e telegrafica elencazione di "nodi problematici" della storia del marxismo, ad uso del lettore. Lo scrivente deve infatti esplicitare pienamente al lettore la sua personale lettura della storia del marxismo, in quanto solo in questo modo è possibile collegare il "bilancio teorico" di questa storia con le "risposte determinate" che si sono avute in alcuni pensatori eminenti del XX Secolo (Heidegger, Bloch, Lukàcs, eccetera).

2. Nè ortodosso nè rinnegato: Karl Kautsky e il marxismo

A suo tempo, nell'irripetibile momento della diffusione del marxismo della II Internazionale, Karl Kautsky fu definito il "papa rosso" del socialismo. E, in effetti, Kautsky fu veramente un pò "papa", anche se non ebbe mai a disposizione un collegio di cardinali ed una santa inquisizione. La sua cultura enciclopedica, la tendenza un pò pedantescamente tedesca alla sistematicità, la sua collocazione strategica nella rivista **Neue Zeit**, il prestigio di "continuatore diretto" dei classici del marxismo fecero di lui una figura centrale, che viene giustamente studiata ed analizzata dalla moderna storiografia delle idee marxiste (8).

In questa sede, ci interessa soltanto esaminare due aspetti di Kautsky teorico del marxismo: il Kautsky "fondatore" del marxismo secondinternazionalistico (la cui "formazione ideologica" è caratterizzata dall'idea di crollo del capitalismo e di correlata ascesa politica del proletariato organizzato); il Kautsky "divulgatore" dei classici, in cui la semplificazione gioca un ruolo qualitativo nello stravolgimento dell'intera problematica marxiana di critica dell'economia politica.

Come rileva giustamente il grande studioso Georges Haupt, Kautsky (assai più di Engels) può essere considerato il vero fondatore del "marxismo" (9). Il movimento politico della classe operaia organizzata, che tendeva ad emarginare insieme con l'anarchismo teorico anche le figure sociali "marginali" ed i lavoratori non qualificati o comunque non "organizzabili", e si basava sempre più su una concreta figura operaia la cui "composizione di classe" derivava dalle caratteristiche della seconda rivoluzione industriale, espresse nell'Europa di fine Ottocento una specifica domanda di "visione del mondo". Kautsky ebbe il grande merito di "rispondere" a questa domanda, a questo vero e proprio mandato sociale. La teoria marxiana del plusvalore fu dunque depurata dalle cosiddette "fumisterie hegeliane" (considerate una perdita di tempo per professori di filosofia) ed incorporata in una vera e propria visione complessiva della storia, gradualistica ed

evoluzionistica (e qui, come è ovvio, il darwinismo divulgativo ebbe la sua funzione), caratterizzata da due "soggetti" in rapporto inversamente proporzionale: il sistema capitalistico, avviato ad un inevitabile crollo economico-sociale, ed il proletariato organizzato, avviato all'egemonia numerica e culturale. Proponiamo di chiamare questo marxismo "formazione ideologica kautskiana". Esso non fu certo un semplice "errore" di Kautsky (non scherziamo!), ma fu il riflesso necessario di un mandato sociale e di una congiuntura storica determinata.

Essendo a sua volta la "formazione ideologica kautskiana" esposta in dottissimi volumi il cui peso avrebbe schiacciato qualunque marxista che si fosse trovato sotto lo scaffale al momento del crollo del capitalismo, essa dovette subire un ulteriore processo di semplificazione e di divulgazione. Come dice acutamente Czeslaw Milosz in "La mente prigioniera" (".. I capi del Novecento -Hitler ad esempio - hanno attinto il loro sapere unicamente da opuscoli di divulgazione, il che spiega tra l'altro l'incredibile confusione esistente nelle loro teste. Ciò che contraddistingue infatti il sapere volgarizzato è la sensazione che tutto sia comprensibile e chiaro.."), la divulgazione non è mai innocente, ma dà luogo a frammenti di verità mescolati con rappresentazioni ideologiche che divengono quasi sempre dominanti.

Grande fondatore e divulgatore del suo "marxismo" (che certo riteneva con falsa coscienza necessaria - cioè in perfetta buonafede - conforme all'originale marxiano, così come a suo tempo S. Paolo fece con Gesù Cristo) Karl Kautsky ebbe in sorte una lunga vita caratterizzata da una fondamentale coerenza (come giustamente rileva Massimo Salvadori nel suo utilissimo libro italiano su Kautsky) (10). Non fu, certo, "ortodosso" (e come poteva esserlo, visto che l'ortodossia non esiste se non come concetto dell'ideologia religiosa e non ha spazio alcuno nel mondo materialistico della storicizzazione delle formazioni ideologiche), ma non fu neppure "rinnegato". Lenin ebbe certo le sue ragioni pratiche per definirlo così (e lo scrivente, ammiratore della figura storica di Lenin, condivide queste ragioni), ma oggi, in sede di ricostruzione storica e di storiografia critica, questa "etichetta" deve essere staccata. Kautsky non rinnegò affatto la sua "ortodossia kautskiana", e si comportò anzi, di fronte al "fatto nuovo" della rivoluzione russa del 1917 e di fronte soprattutto allo scioglimento della Costituente del 1918, in modo pienamente "ortodosso". Il concetto di "formazione economico-sociale", che serviva a Lenin per dedurre una tattica politica concreta, gli era estraneo, avendo egli sempre ragionato sulla **sola** base della nozione di tendenze generali del modo di

produzione capitalistico (anzi, peggio, del sistema sociale basato sulla proprietà privata, che è tutt'altra cosa). Il concetto di "anello debole del sistema mondiale imperialistico", familiare a Lenin, gli era estraneo, avendo egli sempre ragionato sulla base della transizione al socialismo a partire dai "punti alti" della produzione capitalistica. Kautsky non fu dunque un traditore ed un rinnegato. Coerentemente kautskiano fino in fondo, egli mostrò che ci si può continuare a definire "marxisti" pur senza imparare nulla dall'esperienza.

Il "marxismo kautskiano" è oggi una sorta di "reperto archeologico", qualcosa di appartenente al passato, come l'antica e la media Stoà, lo gnosticismo orientale, la cristologia bizantina, l'averroismo latino, il libertinismo erudito del Seicento, eccetera. Tuttavia, a differenza di queste rispettabili forme culturali, non c'è nel kautskismo nessun passato da "riscattare" (per civettare con il linguaggio di Ernst Bloch), ma soltanto un "esempio negativo" da tenere presente, per almeno due ordini di ragioni.

In primo luogo, il kautskismo ha vissuto molto a lungo su una mistificazione qualitativamente carica di equivoco, quella di una "ortodossia marxista" che aveva alla sua "destra" qualcosa chiamata "revisionismo" (nella fattispecie, le coerenti posizioni di Eduard Bernstein, per nulla affatto più "a destra" di quelle di Kautsky, come a suo tempo fu genialmente rilevato da Lukàcs). Ciò che, effettivamente, i revisionisti "rivedevano" (e si veda in proposito l'esauriente raccolta di documenti di Iring Fetscher) era infatti il materialismo storico marxiano nell'insieme, e questo fu ben compreso da molti pensatori, fra i quali Lenin e Rosa Luxemburg. Tuttavia, la "difesa kautskiana dell'ortodossia" fu ancora peggiore dell'attacco revisionista, perchè non permise di evidenziare quello che era il fondamentale "momento di verità" dell'offensiva teorica revisionista, la segnalazione del divorzio totale fra teoria e prassi nel marxismo secondinternazionalistico (11).

In secondo luogo, la formazione ideologica kautskiana riuscì nella difficile impresa di cucire insieme a filo doppio i due "discorsi filosofici" più metafisici già presenti in Marx, tralasciando sistematicamente invece il migliore, quello ontologico-sociale.

La nozione kautskiana di capitalismo è infatti pienamente incorporata in un discorso deterministico-naturalistico. Si tratta dell'evoluzione "automatica" di un organismo complesso, analogo agli "organismi complessi" di cui si parla nelle scienze della natura, e che può essere studiato con leggi di tipo naturale (certo, forse più tendenziali e più statistiche, come del resto la rivoluzione della fisica contemporanea imponeva anche alle scienze della natura). La

nozione kautskiana di proletariato è invece incorporata in un discorso di tipo grande-narrativo. Si tratta di una crescita cumulativa della coscienza politico-sociale di un soggetto, che cresce insieme alla crescita della grande industria moderna, fino alla piena "comprensione" delle cose, unità di gnoseologia e di ontologia, di maggioranza elettorale alle urne e di egemonia morale sul resto della società (12).

E' comprensibile, certo, che Kautsky abbia costruito in questo modo il suo "marxismo", che ebbe, insieme alla sua corposa "realtà", una sua corposa "razionalità". Esso provoca in noi una sorta di effetto di lontananza, senza però alcuna nostalgia. Non c'è infatti in Kautsky alcuna ambiguità, non c'è nessuna ambivalenza. Tutto è in Kautsky assolutamente chiaro, e tutto è assolutamente falso. Questo non potrebbe essere detto di Engels, in cui c'è invece qualcosa di ambiguamente fecondo di contraddizioni.

3. Friedrich Engels: fondatore del marxismo orientale o ispiratore del marxismo occidentale?

A proposito del pensiero di Friedrich Engels è cresciuta negli ultimi ottant'anni una vera e propria "leggenda nera", che rende difficile un rapporto sereno e storicizzato con questo classico del marxismo. Il "marxismo antiengelsiano" è oggi un fenomeno teorico di grande importanza culturale, che si frappone come un filtro deformante fra lo studioso contemporaneo ed i testi engelsiani. Occorrerà dunque parlarne subito, prima di dare una valutazione di fondo della natura del "marxismo di Engels".

Il marxismo antiengelsiano può essere definito, in prima approssimazione, un vero e proprio errore teorico, filologico e storiografico, che viene però compiuto "con qualche ragione", cioè in base a motivazioni quasi sempre giuste. Questo "errore teorico" si fonda su due colonne portanti, entrambe degne di esame accurato. In primo luogo, il marxismo antiengelsiano è una metafora teorica per indicare l'avversione al discorso filosofico di tipo deterministico-naturalistico, in base alla convinzione (errata) che Marx sia stato del tutto immune da questa deformazione, e che occorra dunque "salvarlo" dal suo troppo invadente ed enciclopedico amico. Ma così non è, come abbiamo cercato di mostrare nella prima parte di questo scritto. In secondo luogo, il marxismo antiengelsiano è una metafora teorica per indicare l'avversione (pienamente giustificata) per il materialismo dialettico sovietico-staliniano, che sembra avere avuto nell'**Anti-Duhring** e nella **Dialettica della Natura** di Engels le sue fonti teoriche

principali. Ma così non è, in quanto, come indicheremo fra poco, il **Diamat** sovietico è una specifica formazione ideologica che occorre storicizzare ferreamente, e non risale a prima del 1931. Si vuole, insomma, salvare Marx e condannare Stalin, obbiettivi entrambi altamente commendevoli, che usano però Engels come vero e proprio capro espiatorio. Tuttavia, a differenza di Kautsky, Engels non è stato il "fondatore" organico di una formazione ideologica. Certo, l'idea di crollo e la correlata nozione di ascesa irresistibile del proletariato sono presenti anche in Engels, ma non sono, come in Kautsky, assolutamente "portanti" del suo discorso. In Engels, anzi, vi sono apparentemente posizioni eclettiche, che sembrerebbero indicare uno scarso rigore: l'ottimismo sull'irresistibile ascesa del proletariato organizzato si mescola al pessimismo cosmico della fine entropica del mondo; l'evoluzionismo della vittoria "tranquilla" ed automatica dei proletari, che imparano dagli stessi borghesi l'addestramento militare che verrà poi loro buono al momento giusto si mescola allo studio di uno stratega come von Clausewitz, teorico della congiuntura bellica specifica, della cosa giusta da fare al momento giusto. Non si tratta però di eclettismo superficiale, quanto di compresenza necessaria di opposti non mediabili nel pensiero, ma "scioglibili" soltanto nella realtà concreta. Il pensiero di Engels è il "luogo teorico" della irresolubilità logica della contraddizione, oltre che il "luogo polemico" della battaglia di idee contro le interpretazioni ultrametafisiche delle scienze naturali e sociali del suo tempo. Se, invece, il pensiero di Engels viene disarticolato ed unilateralizzato, lo si può far diventare addirittura l'iniziatore di due tradizioni assolutamente opposte. Nulla di più facile, ma anche nulla di più fuorviante e di sostanzialmente inutile.

Secondo alcuni, infatti, Engels è il vero "fondatore" del materialismo dialettico staliniano, cioè del "marxismo orientale". Engels perseguì in effetti un progetto teorico di dialettizzazione filosofica delle scienze della natura del suo tempo, che non era ai suoi occhi incompatibile (come in realtà è, almeno nella forma generalizzante che Engels era portato a dargli) con la specifica determinatezza delle categorie del materialismo storico. Questo progetto fu da Engels consegnato a quaderni per uso personale (poi pubblicati per la prima volta in URSS nel 1925 sotto il titolo di "Dialettica della natura"), che non furono certo scritti per soddisfare committenze esterne o per costruire un "sistema autoritario". Oggi siamo portati ad associare gli sforzi filosofici sistematici ed onnicomprensivi con l'autoritarismo politico (e non del tutto a torto, se pensiamo che la scienza funziona anche da ideologia della legittimazione ed "interdice" certi comportamenti,

come rispettivamente Habermas e Foucault hanno bene spiegato), ma questo non è sempre del tutto esatto. Nel Settecento, ad esempio, uomini non sospettabili di autoritarismo, come Denis Diderot, perseguirono autonomi progetti di dialettica della natura. Le note "dialettiche" di Engels risalgono agli anni fra il 1873 ed il 1883, e sono del tutto coeve all'allargamento enciclopedico di interessi che spingeva Marx a studiare le società primitive. Chi legge Engels si accorge che non c'è in lui nessuna tendenza a "chiudere il cerchio" ed a costruire quelli che a suo tempo Voltaire ridicolizzava come i trattati di meta - fisico - teologo - cosmo - scemologia. E' dunque del tutto errato istituire una continuità lineare fra le esercitazioni materialistico-dialettiche di Engels ed il "materialismo dialettico" sovietico, e si finisce così con il perdere di vista la specificità di entrambi (13).

Sarebbe perfettamente plausibile, inoltre, far diventare Engels il vero "ispiratore" del cosiddetto "marxismo occidentale". E' stato Engels a lanciare la parola d'ordine del proletariato come soggetto storico erede della filosofia classica tedesca. Ora, se non vogliamo usare il concetto di "filosofia classica tedesca" come "concetto-ripostiglio" buono a tutti gli usi, e perciò generico sinonimo di cultura ad alto livello di cui il proletariato dovrebbe appropriarsi (acquistando presumibilmente i dischi di Beethoven a rate e leggendo riassunti sinottici di Goethe, Schiller ed Hegel), il termine "filosofia classica tedesca" non può che significare tecnicamente "filosofia della attività fondativa del soggetto" (Fichte), in primo luogo, e "filosofia dell'identità soggetto-oggetto" (Hegel), in secondo luogo. Se le parole hanno ancora un senso, allora, il proletariato (ovviamente ideal-tipicizzato) sostituisce la borghesia come soggetto storico portante sia dell'attività che dell'identità (nel doppio aspetto di teoria e di prassi). Si tratta del paradigma filosofico del marxismo occidentale in forma pressochè pura (14).

Naturalmente, Engels non è nè il fondatore del marxismo orientale nè l'ispiratore segreto del marxismo occidentale. Il fatto che si possano facilmente ed in modo non sofistico dimostrare ambedue le tesi ci mostra ancora una volta che in filosofia si può dimostrare quasi tutto (e cioè quasi niente), se non ci si attiene ferreamente al metodo della storicizzazione integrale delle formazioni ideologiche ed al valore di posizione dei concetti nelle situazioni storiche determinate.

Il pensiero di Engels, dunque, deve essere correlato al suo tempo. Il suo concreto aspetto di attualità consiste nell'apertura filosofica alle scienze della natura e nell'istanza enciclopedica, che

non è mai regressiva, se pensa sè stessa come totalità provvisoria sempre destrutturabile. Lo stesso "Antiduhring" non è più letto, dai critici avvertiti ed intelligenti, come manuale del socialismo e testo canonico di legittimazione, ma come sintesi provvisoria che fu "trasformata" in manuale dal "socialismo a vapore" della II internazionale (15).

4. La filosofia di Lenin: il matrimonio fra dialettica e materialismo

Così come Marx non fu il fondatore del "marxismo" (ma lo fu nell'essenziale Kautsky, fra il 1882 ed il 1891), così Lenin non fu il fondatore del "leninismo" (ma lo fu nell'essenziale Stalin, fra il 1924 ed il 1931). La tesi che qui esponiamo può essere facilmente verificata, soprattutto se si leggono i documenti teorici sui "punti essenziali del leninismo" (con le divergenze fra Trotsky, Stalin e Zinoviev) e, soprattutto, le significative differenze fra le due successive opere di Stalin, **Principii del leninismo** (aprile 1924) e **Questioni del leninismo** (gennaio 1926). In meno di due anni si era già costituita una scolastica definitoria, pronta a funzionare da ideologia della legittimazione e da "marxismo monopolistico di stato".

Tuttavia, il pensiero di Lenin può egualmente essere studiato nella sua determinatezza storica, una volta che si sia messo in guardia dal confonderlo con la scolastica "marxista-leninista". Esso è solo secondariamente un pensiero "filosofico", essendo invece ricchissimo di contributi originali sulle classi, la teoria del partito politico "marxista", l'imperialismo, lo stato di transizione, eccetera. E' difficile gerarchizzare i temi del suo pensiero intorno ad un asse centrale. Ad esempio, la centralità della "teoria del partito politico" (e correlativamente del marxismo come teoria di partito, in cui il partito diventa custode della purezza e della creatività della dottrina) è certo caratteristica del "leninismo", ma non lo è del pensiero di Lenin, in cui la teoria del partito coesiste, a "pari grado di importanza", con la teoria dello stato, dell'imperialismo, delle classi.

Non è questa la sede per discutere analiticamente il pensiero di Lenin (essendo questo un trattato filosofico, e non un testo di "materialismo storico" strettamente inteso). Da un lato, è facile criticare le sue inadeguatezze, purchè si sappia riconoscere che a tutt'oggi **non possediamo** una teoria dello stato e del partito politico che abbia veramente "superato" Lenin. Tutti sanno che Lenin ha "sottovalutato" l'importanza dei "diritti borghesi" di libertà presenti nello stato capitalistico, eppure, quando si passa

all'analisi concreta dello stato capitalistico oggi, si scopre che esso non è affatto "democratico", ma integralmente "corporativo". L'esperienza storica della fusione perversa fra partito, sindacato e stato nei paesi a "socialismo reale" (con conseguente creazione di una "borghesia rossa" unificata intorno alla **nomenklatura** di partito) ha spinto molti marxisti (orientali ed occidentali) ad ipotizzare una **separazione strutturale**, nella transizione, fra sindacato, partito e stato "marxisti"; ma questa non è che una parola d'ordine ancora del tutto astratta, e non è certo ancora post-leninista.

Il solo punto del pensiero di Lenin che può essere considerato popperianamente "falsificato" è **forse** la sua tesi forte della "putrefazione delle forze produttive" nel capitalismo imperialistico, per cui la "classe operaia" dovrebbe funzionare da "volano" del progresso tecnologico. Nel cosiddetto "terzo mondo" è ancora vero, mentre nel cuore del sistema mondiale imperialistico (dalla California al Giappone alla Germania) i borghesi si sono dimostrati capacissimi di sviluppare le "forze produttive". Qui Lenin paga il prezzo dell'uso acritico del concetto kautskiano - secondinternazionalistico di "forze produttive", come qualcosa di sostanzialmente "esterno" ai rapporti di produzione, e pertanto di sostanzialmente "neutrale" per quanto concerne la organizzazione della divisione tecnica del lavoro sociale.

Passando alla forma filosofica del discorso di Lenin, lo scrivente è portato a darne una valutazione molto positiva. Cerchiamo di spiegarci (anche perchè andremo su questo punto cóntro corrente, essendo molto diffusa l'opinione che Lenin sia in filosofia un "cane morto"). Abbiamo ripetuto **ad nauseam** che la "questione fondamentale" in filosofia non è il presunto "primato dell'essere sul pensiero", eccetera, ma risiede nell'**evitare** l'incorporazione delle proprie conoscenze naturali e sociali in una forma filosofica del discorso grande-narrativa e deterministico-naturalistica. Ebbene, Lenin mostra quasi sempre nei suoi scritti filosofici di possedere questa capacità (16).

In Lenin (così come il concetto di modo di produzione si presenta quasi sempre **soltanto** nella forma della formazione economico-sociale) il discorso filosofico generale si presenta quasi sempre **soltanto** nella forma della congiuntura teorica specifica. E' questo, lo ripetiamo, il punto essenziale. Senza intenderlo bene non si capirà mai come in **Materialismo ed Empiriocriticismo** (scritto nel febbraio - ottobre 1908) ci sia molto "materialismo", nella forma della teoria realistico-gnoseologica del rispecchiamento nel pensiero di una realtà esistente indipendentemente da quest'ultimo, e ci sia invece poca "dialettica", mentre invece nei **Quaderni**

Filosofici (scritti fra il 1914 ed il 1917) ci sia apparentemente pochissimo "materialismo" e sia invece presente un altissimo grado di "dialettica".

In Lenin c'è infatti una topologia filosofica flessibile, costruita su quattro parametri mobili: il materialismo (punto di vista dell'interazione pratica fra soggetto ed oggetto); l'idealismo (punto di vista della soggettività che pensa sè stessa in modo ipertrofico); la metafisica (punto di vista statico dell'immobilità e della ipostatizzazione); la dialettica (punto di vista dinamico del cambiamento e del rovesciamento). Ci sono dunque sempre in Lenin quattro combinazioni filosofiche possibili: idealismo e metafisica (- e -); idealismo e dialettica (- e +); materialismo e metafisica (+ e -); materialismo e dialettica (+ e +). Queste quattro combinazioni sono però dei veri e propri "regni combattenti" che esistono **soltanto** nella loro relazione conflittuale e nel loro concreto valore storico di posizione, e non sono mai pensabili come sistemi filosofici riassumibili ed insegnabili. Nel momento in cui, ad esempio, la specifica combinazione fra materialismo e dialettica si irrigidisce e si solidifica in un sistema chiuso, chiamato ad esempio "materialismo dialettico" (manualizzato e manualizzabile all'infinito), è aperto il varco per la trasformazione immanente del materialismo in idealismo e della dialettica in metafisica. Si potrebbero fare qui molti esempi, ma lo spazio lo impedisce.

Se quanto detto sopra è vero, **non** esiste il "sistema filosofico" di Lenin, ma solo una "pratica filosofica" di Lenin. Questo non significa, ovviamente, che Lenin abbia avuto sempre ragione, ed i suoi congiunturali avversari sempre torto. Su questo, la discussione deve essere del tutto libera, e non può essere dogmaticamente accettata nessuna **auctoritas** statuale (17).

Materialismo ed empiriocriticismo è tuttavia, a parere dello scrivente, un libro giusto nell'essenziale. In proposito lo scrivente condivide la tesi argomentata a suo tempo da Dominique Lecourt. Lenin se la prende con l'indeterminismo filosofico, che è un **fall out** idealistico della rivoluzione scientifica dei primi anni del Novecento, e non si oppone invece affatto ai concreti risultati scientifici della fisica contemporanea. Le polemiche, di tipo paleopositivistico, contro i filosofi idealisti, dietro i quali occhieggiano i **pope** ortodossi, dietro i quali si leva l'ombra dello **zar**, sono del tutto datate (ma congiunturalmente comprensibili, siamo nel pieno della reazione politica dopo il 1905), ma non è affatto datata la tesi di fondo, che si erge contro la manipolazione filosofico-idealistica dei risultati delle scienze della natura (18).

Anche i **Quaderni Filosofici** sono, a parere dello scrivente, una

grande scuola di filosofia. Essi sono (se pensiamo a quando furono scritti) la prima guerra mondiale riflessa nel linguaggio filosofico. La prima guerra mondiale fu infatti un vero sconvolgimento pratico, integralmente dialettico, dell'universo sociale che si presupponeva "noto". La civiltà europea si convertì in pochi giorni in barbarie legalizzata, migliaia di operai diventarono guerrafondai (contro la loro presunta "essenza" pacifista), migliaia di borghesi si scoprirono pacifisti (contro la loro presunta "essenza" guerrafondaia), il capitalismo della libera impresa si pianificò immediatamente in vista dello sforzo bellico, e così via. Poichè tutto era in movimento, Lenin cercò di pensare filosoficamente il "movimento". A questo proposito, la teoria gnoseologica del rispecchiamento appare astrattamente giusta, ma poco utile, mentre le intuizioni dialettiche di Hegel appaiono fecondissime (19).

A parere dello scrivente, i due parametri filosofici dell'idealismo e della metafisica trovano un momento di fusione in una teoria unificata della cosiddetta **differenza**, mentre gli altri due parametri, il materialismo e la **dialettica**, trovano il loro specifico momento di fusione nella teoria unificata della **contraddizione**. Le filosofie della contraddizione e le filosofie della differenza sono dunque assolutamente incompatibili, ma non può esistere una "riga divisoria" fissa, manualizzabile ed insegnabile astrattamente. E' questo, a parere dello scrivente, l'essenziale dell'insegnamento filosofico di Lenin (20).

5. Il provvidenziale esaurimento progressivo del marxismo orientale

Il complesso processo storico che prende il nome di "costruzione del socialismo in Urss" (e di cui E. H. Carr resta secondo noi a tutt'oggi lo storico insuperato) provocò necessariamente un mutamento qualitativo di funzione della teoria marxista: da "ideologia di legittimazione di partito", priva di poteri coercitivi e di un braccio secolare (come era al tempo di Kautsky e della II Internazionale) divenne una "ideologia di legittimazione di stato", dotata di monopolio della forza e del tutto **legibus soluta**. E' sintomatico (e si veda in proposito il III volume delle **Luttes de classe en Urss** di Charles Bettelheim, in due tomi) che chi cerca di periodizzare adeguatamente questo mutamento di funzione si avvolge da solo in una tela di ragno terminologica: non è mai chiaro se una tale teoria fa parte del "nucleo rivoluzionario del pensiero marxista", del "marxismo storicamente costituito", della "formazione ideologica bolscevica", dello "stalinismo vero e proprio", eccetera. Alla fine (e Bettelheim scrive la **prefazione** del

libro dopo aver scritto il libro intero) salta tutto, c'è un **black out** generale, corto circuito, l'accumulo di tensione è eccessivo, e Bettelheim conclude che la rivoluzione del 1917 è stata la **grande illusione del XX Secolo** (21).

Eppure, i bolscevichi non si illusero soltanto di rompere con la II Internazionale. Ruppero veramente, e causarono una "discontinuità forte" nella storia del cosiddetto "movimento operaio". Questa discontinuità, evidente e visibile nel "cielo della politica", non fu forse così grande per quanto riguarda il nucleo duro della "teoria". Alcuni studiosi (primo fra tutti Louis Althusser) argomentarono a suo tempo come vi sia stata una "continuità segreta" fra il marxismo della II e quello della III Internazionale, definibile telegraficamente come il **nesso economicismo/umanesimo**: la retorica sul progresso inarrestabile delle forze produttive, delle quali il socialismo pianifica la crescita, è fondata con una parallela retorica "umanistica" del produttore e dell'uomo nuovo prometeicamente fabbro del futuro. Althusser traduce qui in linguaggio "marxista" un'intuizione espressa in modo molto più profondo dallo Heidegger della **Lettera sull'Umanesimo** (come noteremo nella terza parte di questo scritto), e che coglie effettivamente un aspetto reale: il carattere integralmente "umanistico" della scienza, e dunque l'assurdità di contrapporre le "due culture", la metafisica alla tecnica (22).

Altri studiosi, capaci di gettare lo sguardo oltre il "punto cieco" del marxismo althusseriano, l'incapacità di prendere teoricamente in considerazione la nozione di sottomissione reale del lavoro al capitale come "scheletro" della riproduzione dei rapporti capitalistici di produzione, riuscirono ad andare un po' più avanti sul terreno della "continuità" fra i marxismi della II e della III Internazionale: l'idea che il capitalismo sia già in grado di socializzare nell'essenziale le forze produttive, lasciando il socialismo erede di questa socializzazione, che si tratterebbe soltanto di "completare" (La Grassa-Turchetto).

In questa posizione lo scrivente si riconosce, e non vale dunque la pena ripetere in dettaglio l'argomentazione. Può essere invece utile sviluppare un'altra questione, a questa peraltro parallela: la logica dell'esaurimento interno del "marxismo" che si è pensato come "interno" a questo processo di socializzazione (capitalistica) delle forze produttive, il marxismo del "socialismo reale", qui chiamato per comodità "marxismo orientale".

La genesi del "materialismo dialettico" staliniano è complessa. Prima della sua affermazione, ci fu una darwiniana "lotta per la vita" con altre varianti di "marxismo" (almeno tre), alla fine della

quale il **Diamat** emerse vincitore. Si trattava, in effetti, della "specie teorica più adatta".

Una prima forma, assolutamente inadatta, fu quella variante colta e filosofica di "marxismo occidentale" (Lukàcs e Korsch), elaborata negli ambienti degli intellettuali comunisti fuori dall' Urss. Teorizzando l'unità fra soggetto ed oggetto (cioè, fuor di metafora, fra proletariato e processo storico), correlava strettamente le forme di coscienza del partito con quelle del proletariato empiricamente dato. Unità di idealismo e di empirismo, non era adatta a "legittimare" la realtà sovietica, caratterizzata dal fatto che era ormai il "partito" a creare, con atto politico d'imperio, il "proletariato di fabbrica" (vedi i Piani Quinquennali), e non viceversa (23).

Una seconda forma, anch'essa inadatta, fu il cosiddetto "materialismo meccanicista" (Bucharin). A differenza del primo, questo era un prodotto autoctono sovietico. Sia trattava di una metafora filosofica del rifiuto di imprimere una accelerazione artificiale allo sviluppo delle forze produttive mediante scelte economiche che "violentavano" il sano rapporto "materiale" fra struttura economica (kulaki + NEP) e sovrastruttura politica.

Una terza forma, anch'essa inadatta, fu il cosiddetto "idealismo menscevizzante" (Deborin). Anch'essa prodotto autoctono sovietico, il suo sincero e reale rapporto con la dialettica (ed il gruppo deboriniano può essere considerato il "gruppo di amici materialisti della dialettica hegeliana" già a suo tempo auspicato da Lenin in un famoso articolo) lo abilitava a capire fino in fondo il carattere manipolatorio e strumentale dell'uso staliniano della dialettica.

Il **Diamat** vince dunque in questa battaglia filosofica secondo il migliore stile burocratico: una risoluzione ufficiale del C. C. del Pcus (b) del 25-1-1931. Si tratta, a nostro parere, della **data di nascita** del **Diamat.** Il Diamat non è infatti una filosofia fra le altre, un punto di vista che si confronta liberamente con altri, ma è solo una **sacra theologia**, una scolastica di partito, una vera e propria onto-teo-logia dello stalinismo.

Ripercorrere le posizioni del Diamat sui più svariati problemi (dalla controversia lysenkoiana sulla genetica al rifiuto della meccanica quantistica, dall'origine della vita sulla terra alla negazione dell'esistenza del modo di produzione asiatico, eccetera) è certo utile per l'informazione, ma occorre farlo senza cadere in una "leggenda fuorviante": l'incompetenza ed il dilettantismo dei burocrati di partito, incapaci di rispettare l'autonomia disciplinare dei veri scienziati e degli specialisti (in questo modo, fra l'altro, il processo a Galilei diventerebbe un frutto dell'incompetenza della

Curia romana) (24).

Lo sviluppo del **Diamat** è ovviamente del tutto incompatibile con l'esistenza di altre scuole (legalizzate), di altri punti di vista, di un "pubblico dei lettori" (per riprendere l'espressione kantiana). Così come gli scrittori dovettero diventare "ingegneri di anime", i filosofi dovettero metaforizzare in una cosmologia generale la (falsa) naturalità del meccanismo unico fra politica, economia ed ideologia del sistema staliniano. Ogni opinione diversa, non appena aspirasse a sistematizzarsi ed a "organizzarsi", era subito illegalizzata, così come del resto succedeva alle "linee alternative" in politica economica o nell'arte militare (25).

La funzione principale del Diamat è quella di far apparire **naturale** ed **obbligata** la scelta staliniana sulla base dell'unità metodologica fra natura e storia. Si è fatto così perchè non si poteva, anche volendo, fare diversamente. Qui non ci sono opinioni confliggenti (cioè chiacchiere, oppure complotti della quinta colonna), ma solo inesorabili necessità, e la libertà non è dunque altro che coscienza della necessità storica. Il Diamat vede dunque, in un certo senso, esaurire la sua funzione non appena sia stato instaurato un solido senso comune sulla **necessità-così** della riproduzione del sistema sociale sovietico. Come la scala di cui parla Wittgenstein, esso può essere anche gettato, una volta che ci si sia saliti. Dopo il 1953 ed il 1956 (morte di Stalin e XX Congresso del PCUS) il Diamat esiste ancora come "etichetta" della filosofia sovietica di stato, ma comincia a morire, a svuotarsi, in direzione di un'**altra**, diversa, forma filosofica del discorso, la cosiddetta "direzione scientifica della società", l'ideologia della "rivoluzione tecnico-scientifica", portata avanti da specialisti "neutrali" espressione però di un popolo sovietico non più diviso in classi. Nella forma staliniana, infatti, il **Diamat** era strutturato in modo da essere **troppo** ostile all'articolazione funzionale degli specialismi che si instaura necessariamente in un sistema sociale complesso. Si trattava del punto di vista "filosofico" del ceto politico bolscevico di origine operaia, di una ideologia della "identità forte" che non poteva che essere liberalizzata.

La liberalizzazione del **Diamat** (dopo il 1956) è comunque strettamente "controllata", e non permette certo la nascita di un'"opinione pubblica di pensatori marxisti". Il potere continua ad avere un carattere "monolitico" (anche se la natura fondamentalmente capitalistica della società di tipo sovietico da luogo continuamente a tensioni fra istanze politiche ed interessi economici in concorrenza), ed ha sempre meno bisogno del "marxismo" come fondamento della propria legittimazione. Gli

ideologi ufficiali di stato sono sempre meno creduti, ed essi stessi credono sempre di meno a quanto devono teorizzare. E' esattamente questo l'inarrestabile processo che qui viene definito l'esaurirsi progressivo ed immanente del marxismo orientale. In Occidente, in ambito "marxista", le società di tipo sovietico vengono analizzate secondo parametri diversi. La vecchia tesi "trotskysta", enunciata prima del 1940 (società a struttura fondamentalmente socialista ed a sovrastruttura politica "degenerata"), appare oggi difficilmente difendibile.

Altre letture sono oggi più diffuse, e ne citeremo qui soltanto tre: la società sovietica come "modello di funzionamento" di un peculiare sistema politico; la società sovietica come dispotismo orientale, variante moderna del modo di produzione asiatico; la società sovietica come tipo particolare di rapporto sociale di produzione integralmente capitalistico.

La prima lettura (di cui in Italia la sovietologa Rita Di Leo si fa chiassosa banditrice) propone di lasciare cadere del tutto ogni riferimento alle categorie marxiane di critica dell'economia politica. Esse "appesantirebbero" inutilmente il problema "tecnico" di sapere **come funziona concretamente** il modello sovietico di società, caratterizzato dalla dominanza del fattore politico su quello economico. Bisogna studiare invece mille problemi pratici (come vengono scelti i deputati, come si viene ammessi all'Università o ricoverati in ospedale, come vengono scelte le lettere dei lettori ai giornali, eccetera), e non perdersi nel cercare di calare la realtà sovietica negli "sterili" schemi del materialismo storico. Si tratta di una variante della scuola italiana dell'"autonomia del politico", che ha il merito di rendere esplicito il suo disprezzo per il valore conoscitivo specifico delle categorie della critica dell'economia politica (26).

La seconda lettura raccoglie stimoli di studiosi noti, come Wittfogel e Bahro, e sistematizza (in modo però unilaterale) la compresenza di dominio di classe e di assenza di proprietà (giuridica) privata dei mezzi di produzione in un "incantesimo analogico" con il marxiano modo di produzione asiatico. In questo modo la divisione capitalistica del lavoro e le specifiche modalità del suo approfondimento sono semplicemente "ignorate", mentre giganteggiano in primo piano le abitudini grottesche e prepotenti dei nuovi despoti neroniani tipici del socialismo reale (con il loro codazzo di parenti, adulatori, flabellatori ed opportunisti) (27).

La terza lettura, che resta strategicamente la più giusta e convincente (sul "lungo periodo", quando la riattivazione categoriale delle categorie marxiste potrà aver dato i suoi frutti), è al

momento attuale indebolita da alcuni seri fattori storici congiunturali. In primo luogo (si pensi al caso di Charles Bettelheim) questa lettura si è costituita storicamente in Occidente come "rovescio teorico" di un'adesione pratica al programma politico della sinistra maoista della rivoluzione culturale cinese. Venuto meno questo referente storico concreto (che aveva attivato reali pratiche sociali anticapitalistiche all'interno di un sistema sociale presunto "socialista") si è correlativamente indebolita anche la connessa elaborazione teorica. In secondo luogo, la teoria sulla natura sociale "capitalistica" dei paesi a socialismo reale può rafforzarsi soltanto se viene condivisa e praticata da settori, intellettuali e sociali, dell'opposizione nei paesi dell'Est. Questa opposizione però (anche quando si vuole anticapitalistica e quando afferma di far riferimento al materialismo storico) è generalmente schierata, sul piano teorico, sulla posizione della negazione netta del carattere "capitalistico" delle società in cui vive. La questione non è affatto puramente definitoria e nominalistica (di "lana caprina"), ma è il segnale ed il sintomo del fatto che si usano ancora categorie concettuali molto diverse, e che si è ancora molto lontani dall'univocità dell'uso del materialismo storico presso i settori critici e di opposizione ad Est ed a Ovest (28).

Questo dialogo, la cui necessità ed urgenza è indubitabile, non verrà però accelerato o facilitato dall'eclettismo teorico o dal pluralismo pasticcione delle opinioni. Il fatto che nei paesi a "socialismo reale" sia venuta meno la credenza nella riformabilità del "marxismo monopolistico di stato" è una condizione necessaria (in negativo), ma non ancora sufficiente, per un uso critico del materialismo storico in quelle situazioni. In proposito il futuro è del tutto aperto, e nessuna previsione seria può essere qui fatta.

6. Il vicolo cieco del paradigma teorico del marxismo occidentale

Mentre la cosiddetta "costruzione del socialismo in un solo paese" (pianificazione economica + proprietà giuridica statale dei mezzi di produzione + monopolio del potere politico da parte del partito-stato + trasformazione del marxismo in ideologia di legittimazione) dettava ferreamente le regole "teoriche" dello sviluppo del marxismo orientale, in Occidente gli intellettuali critici e gli operai rivoluzionari godevano, nel campo della teoria, di una maggiore libertà di movimento. Fin dagli anni '20 si costituirono (per opera soprattutto di Lukàcs e di Korsch) le due varianti teoriche possibili all'interno del paradigma filosofico del marxismo occidentale. In una prima posizione (giovane Lukàcs) il proletariato

diventa l'unico soggetto in grado di fare la storia e di comprenderla come sua creazione senza falsa coscienza, mentre la borghesia non può intendere teoricamente il suo carattere provvisorio e transeunte, legata com'è alle categorie pseudonaturalistiche della sua economia politica e della sua sociologia. Il proletariato empirico però (come insieme anagrafico di operai concreti) potrebbe anche risultare provvisoriamente incapace di assumere il suo destino storico, e subentra allora il "partito comunista" come rappresentante degli interessi storici e della tattica politica del proletariato ideal-tipicamente concepito. In una seconda posizione (Karl Korsch) ci si rifiuta però di separare metodologicamente il proletariato sociologico, storicamente dato, ed il proletariato filosofico, ricostruito in via ideal-tipica, e si preferisce imboccare in modo coerente la strada della "deduzione" delle categorie teoriche dal comportamento concreto dei soggetti sociali collettivi e dai livelli di coscienza che essi via via esprimono. Si tratta di uno sviluppo consequenziale (nelle nuove congiunture storiche del XX secolo) della definizione classico-marxiana di comunismo come "movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti", in contrapposizione all'utopismo degli "ideali da realizzare".

Sebbene il capolavoro teorico del "marxismo occidentale" sia stato costruito in base allo svolgimento coerente della prima posizione (si tratta di **Storia e coscienza di classe** di Lukàcs, in cui il proletariato fu trattato, per la prima e l'ultima volta, come vero "erede" della filosofia classica tedesca), la seconda posizione era indubbiamente più fedele alle istanze "materialistiche" della teoria marxiana. Non vi era solo la "deduzione" delle categorie teoriche dal movimento storico reale; ci si trovava di fronte anche ad una "negazione determinata" del marxismo ufficiale terzinternazionalistico, divenuto integralmente copertura teorica (manipolata dagli ideologi di partito) dei piani quinquennali staliniani. La storia concreta di Karl Korsch è in proposito assolutamente paradigmatica, e la vita di questo comunista tedesco presenta aspetti "tipici" del dramma del comunismo novecentesco, che ricordano le ideali "figure" di una Fenomenologia dello Spirito marxista del XX secolo: la collaborazione con Kautsky nei tentativi di socializzazione giuridica del capitalismo tedesco dopo il 1919; il passaggio alla militanza nel comunismo tedesco degli anni '20; la fronda critica all'interno di questo comunismo, fino al destino di espulsione ed emarginazione politica; l'adesione all'anarchismo politico ed alla fiducia nell'autoattività delle masse e dei consigli operai e contadini; l'emigrazione negli USA e la fiducia nel crollo

del capitalismo, sottoposto alle terribili tensioni degli anni '30; l'abbandono del marxismo, una volta verificata la totale incapacità delle masse e della classe operaia di riacquistare una pur minima capacità di azione politica indipendente dal sindacalismo neocorporativo o dai partiti comunisti stalinizzati (se, infatti, non c'è nessun movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti, non si vede bene la ragione di mantenere in piedi la finzione dell'esistenza di un comunismo marxista "privilegiato" nei confronti delle teorie utopistiche o delle pratiche riformiste quotidiane).

Karl Korsch, amico di Bertolt Brecht e considerato il suo "maestro di marxismo", fu anche autore negli anni '30 di una delle poche monografie su Karl Marx in grado di resistere all'usura del tempo (il suo libro **Karl Marx** è infatti ancor oggi leggibile con profitto). Pochi però intesero fino in fondo il significato storico del suo assoluto radicalismo teorico, una sorta di "spinozismo sociologico" che non faceva concessioni sulla **unità** di principio, rigorosamente monistica, fra storia e teoria (o meglio, fra processo storico concreto ed elaborazione teorica risultante da una autoriflessione rigorosa dei contenuti del processo storico stesso). Al materialismo storico viene negato ogni potere di "trascendimento" del processo storico, in una immanenza storicistica mai più raggiunta nei pensatori successivi.

Dal punto di vista puramente teorico, il marxismo occidentale dopo Korsch non può più avere storia, perchè la formulazione korsciana è assolutamente insuperabile. Varianti annacquate ed incoerenti del korscismo possono invece sopravvivere molto più a lungo, gonfiandosi come palloni nei periodi in cui "le masse si muovono" (in ondate massicciamente massificate), ed afflosciandosi lamentosamente quando le masse non si muovono più e si riscompongono in atomi sociali frammentati dalle controffensive capitalistiche (29).

Non vi è qui lo spazio per studiare queste varianti minori ed incoerenti del rigoroso pensiero korsciano. Esse non presentano comunque alcun interesse teorico. Può invece essere di qualche utilità ripercorrere la parabola autodistruttiva e l'esito nichilistico della sola "formazione ideologica" marxista culturalmente rilevante nella storia dell'Italia degli ultimi decenni: il cosiddetto "operaismo italiano".

7. La parabola teorica e l'esito storico dell'operaismo italiano

Vi è un modo, probabilmente inevitabile, ma assolutamente sterile, di affrontare la storia del marxismo italiano: quello di

elencare cronologicamente tutti i cittadini con passaporto italiano (o naturalizzati) che si sono occupati di marxismo negli ultimi anni, fino a cucinare una salsiccia lunga ovviamente alcune centinaia di metri. Un altro modo, che attiene assai più alla "storia del Paese" chiamato Italia che alla storia del materialismo storico, è quello di fare la storia dei "vincenti" (per cui di Togliatti si fa la storia, ma di Bordiga si ritiene che non valga la pena di parlarne) oppure la storia di "perdenti" canonizzati dai vincenti stessi che ritengono di poterli utilizzare per loro scopi (tipico il caso dell'uso che di Gramsci, morto nel 1937, fece Palmiro Togliatti dopo il 1943). E' questo un modo sicuro per far diventare la "storia" qualcosa di inutile e di noioso, una legittimazione del presente per mezzo del passato: contro questa "storia" l'invettiva di Nietzsche sarà sempre giustificata, e sarà sempre inevitabile la tentazione di "azzerare tutto da capo".

Sono infatti molti i "miti", assolutamente ingiustificati, ma resistenti, che girano intorno al cosiddetto "marxismo italiano". Ad esempio, di Antonio Labriola è giusto dire tutto il bene possibile (si tratta infatti, in senso assoluto, di uno dei più profondi e ricchi pensatori marxisti mai esistiti, meritevole di essere tuttora letto e studiato), ma è un mito intollerabile quello della sua presunta "influenza" sul concreto movimento operaio italiano (sia nella variante Turati che in quella Togliatti). Antonio Labriola deve essere (assai più proficuamente) studiato come un pensatore assolutamente isolato, senza che questo pregiudichi assolutamente la sua "grandezza". A differenza di Labriola, Gramsci fu un marxista che unì realmente la teoria e la prassi (come si suol dire), in particolare nel decisivo biennio 1919-20. Tuttavia, l'estrapolazione ideologica successiva di elementi del pensiero gramsciano isolati dal loro contesto rilevante (come l'apologia dell'operaio "produttore" fatta in particolare da Giorgio Amendola, ove in Gramsci siano inscindibili gli aspetti "produttore" e "rivoluzionario" della figura operaia degli anni '20) ha portato ad equivoci ed a mistificazioni francamente intollerabili.

Dopo il 1945, sembra allo scrivente che il **solo** tentativo italiano di considerare il materialismo storico come possibile unità fra teoria e pratica sia stata quella costellazione di posizioni definibile come "operaismo italiano". Questa tesi può sembrare di primo acchito una scandalosa enormità, e ci affrettiamo ad argomentarla sommariamente, esplicitandola: che ne è allora (potrebbe fondatamente obiettare qualcuno) di Togliatti e di Ingrao, di Della Volpe e di Colletti, di Badaloni e di Luporini, di Pesenti e di Basso? Occorre su questo fare una precisazione. Il cosiddetto

"marxismo ufficiale" italiano, dopo il 1945 e la guerra partigiana, si è sviluppato istituzionalizzando e riproducendo in modo allargato una dicotomia strutturale: da un lato Togliatti, il suo partito nuovo ed il suo primato della politica, che possono essere studiati così come si studia Cavour e Depretis, Crispi e Giolitti, prescindendo integralmente dalla critica dell'economia politica; dall'altro, un'attività marxologica di alto livello, quasi esclusivamente universitaria, che ha vissuto "all'ombra protettiva del grande partito", senza praticamente nessun punto effettivo di tangenza con esso. Si possono dunque studiare (lo si è fatto, e lo si farà certo ancora) le posizioni gnoseologico-epistemologiche di Della Volpe, l'involuzione significativa di Colletti, la rigorosa filologia marxiana di Luporini, eccetera, in modo assolutamente indipendente e separato dalle linee politiche concrete del PCI e del sindacato, dal rapporto con il centro sinistra al compromesso storico, dalla tregua produttiva alla cosiddetta alternativa. E' questa la storia dell'attività culturale e pubblicistica dei marxisti italiani, non certo del marxismo italiano che ha ambito costituirsi come unità dialettica fra teoria e pratiche sociali che si sono volute come anti-capitalistiche (30).

Certo, anche il "marxismo togliattiano" (che è stato in grado di costituirsi e di riprodursi in una vera e propria "formazione ideologica" flessibile e coerente) si è ideologicamente riferito a certi aspetti del pensiero di Gramsci (l'egemonia, il rapporto fra intellettuali e masse, il partito come moderno Principe macchiavellico, la "terza via filosofica" fra il meccanicista Bucharin e l'idealista Croce, la necessità di "completare" il Risorgimento, eccetera) in nome di una unità fra la teoria e la prassi. La nozione soggettivistica di "primato della politica", inserita dentro una temporalità storicistico-cumulativa, portava però inevitabilmente ad un primato della tattica sulla prospettiva storica (rilevata a proposito di Togliatti dal sempre inascoltato Lukàcs), fino a quel vero e proprio "suicidio dolce" di ogni identità comunista e marxista avvenuta sotto la segreteria di Enrico Berlinguer, ad un tempo erede legittimo del togliattismo e suo affossatore inevitabilmente coerente (31).

Uno dei pochissimi (forse l'unico) intellettuali marxisti italiani seriamente paragonabili a Gramsci fu invece Panzieri, animatore della rivista **Quaderni Rossi** e portatore di una serie di idee-forza destinate a "fare storia" nell'Italia contemporanea. Raniero Panzieri (come Antonio Gramsci) interpreta la critica dell'economia politica secondo un approccio duplice:dal punto di vista del "soggetto" enfatizza il primato del soggetto stesso interpretandolo come

attività in atto (il "capitale" pianifica dunque l'estorsione del plusvalore e dunque programma coscientemente la stessa riproduzione del rapporto di produzione, mentre la "classe operaia" con le sue lotte determina in ultima istanza il capitale stesso come suo "residuo oggettivato" in macchine ed in tecnologia); dal punto di vista dell'"oggetto" adotta integralmente le scienze sociali (in particolare l'inchiesta sociologica e la modellistica del compatibilismo economico della distribuzione dei redditi) sviluppatesi nella società capitalistica novecentesca. Si tratta dunque di un innesto originalissimo di elementi filosofici relativamente "arcaici" tratti dalla tradizione italiana (l'idealismo soggettivo di Giovanni Gentile, a sua volta erede della riforma ultrasoggettivistica della dialettica hegeliana fatta da Spaventa, eccetera) su di un "corpo" ultramoderno, quello, appunto, dell'economia politica, della sociologia, della psicologia sociale (32).

In Panzieri c'è unità fra la proposta teorica, nuova ed originale, e le pratiche politiche e sociali che ne derivavano. La "soggettivizzazione" del concetto di capitale, pensato "kantianamente" come unità della coscienza della pianificazione globale (dimenticando perciò che non c'è mai **un** capitale, ma solo **molti diversi capitali** in conflitto reciproco, in un processo che deve perciò essere pensato come rigorosamente impersonale), implica necessariamente la speculare "soggettivizzazione" anche del suo antagonista, la classe operaia (ed è questo, l'aspetto arcaico, gentiliano) (33). D'altra parte, l'uso massiccio dell'inchiesta sociologica e dei dati economici porta a superare ogni concezione filosoficamente idealtipica della classe operaia (come in **Storia e Coscienza di Classe,** in cui il proletariato è trasfigurato in una sorta di archetipo puro, ed è depurato da ogni inquinamento bassamente sociologico ed economico), in vista di un concetto di "composizione di classe" come **unica** forma di manifestazione concretamente empirica della classe operaia stessa (ed è, questo, l'aspetto modernizzante, anglosassone).

La novità teorica della "breccia" di Raniero Panzieri può essere verificata nella stessa storia degli ultimi vent'anni in Italia: il partito teorico "panzieriano" si è realizzato come partito **vittorioso** proprio **dividendosi** e potendo **farsi carico della divisione.** Ancora una volta, la brillante intuizione di Hegel nella **Fenomenologia dello Spirito** può essere storicamente verificata in un caso particolare (34).

Un **primo** partito teorico-pratico, nato dalla breccia panzieriana e poi integralmente autonomizzatosi, ha assunto la forma filosofica che potremo in primo approccio definire una variante di "idealismo

soggettivo". Si tratta della scuola della cosiddetta **autonomia del politico:** il suo nucleo teorico è l'esaltazione della soggettività (come struttura fondante del reale) nella forma più "pura" possibile, senza neppure il problema dell'ancoramento della identità ad un progetto "oggettivo" di transizione (il cui stesso concetto è anzi respinto). Una simile struttura teorica di "esaltazione incondizionata della soggettività "deve necessariamente portare ad un crollo verticale, fatalmente immanente, della stessa nozione di "identità" (sprovvista appunto di ogni contenuto "oggettivo"): la conseguenza non può che essere quella di una **soggettività che si svuota mano a mano perdendo la sua identità** (e, in effetti, questa forma di idealismo soggettivo oscilla pendolarmente fra un'esaltazione vuota della forma-soggetto e la liquidazione sapienziale di ogni identità qualsivoglia di "soggetto concreto") (35). Le conseguenze di questa forma filosofica del discorso idealistico-soggettiva sono molto gravi, su piani assai diversi. In primo luogo, sul piano della **ricostruzione storiografica del passato** la concezione ipertrofizzante e soggettivistica dell'**autonomia del politico** porta a mistificare profondamente sia la **rivoluzione borghese** sia la **rivoluzione socialista,** che vengono ridotte brutalmente alla sola dimensione politica e così svuotate di ogni significato per quanto attiene alla natura dei rapporti sociali di produzione (36). In secondo luogo, sul piano della **considerazione teorica** della **politica,** l'enfatizzazione ossessiva della sua centralità tolemaica porta curiosamente ad un suo svuotamento in considerazioni di disincanto esistenzialistico o in modellistiche politologiche e sociologistiche (37). In terzo luogo, sul piano, decisivo per lo scrivente, della **identità filosofica di fondo,** si è in presenza di una fatale, immanente tendenza alla autodistruzione nichilistica di ogni identità fino alla enfatizzazione di una sorta di "crinale" e di filo teso sull'abisso (38).

Un **secondo** partito teorico-pratico, anch'esso nato dalla breccia panzieriana e poi integralmente autonomizzatosi, ha invece assunto la forma filosofica che potremo in primo approccio definire una variante di "idealismo oggettivo" (39). Si tratta della scuola della cosiddetta **composizione di classe:** il suo nucleo teorico è il tentativo di mantenere differenziati i due elementi dell'accentuazione del primato del soggetto (nella forma dell'attività eversiva promanante dalla composizione di classe astrattizzata dell'operaio-massa) e della autonoma materialità dell'esistenza dell'oggetto (la teoria del valore-lavoro, la classe operaia concreta nella sua determinata composizione tecnica e politica, eccetera). L'equilibrio è però necessariamente instabile (40). Infatti, mentre nel primo "partito

teorico" (in modo coerentemente suicida) c'era una centralità dell'**attività pura** sganciata da ogni riferimento oggettivo (che finiva perciò inevitabilmente o nella politologia sistemica o nell'ineffabilità esistenzialistica del crinale cacciariano), qui l'attività stessa, come categoria filosofica, entra in crisi quando entra in crisi la concreta composizione di classe cui si fa riferimento (41).Si attiva quindi la contraddizione strutturale tipica di questo secondo partito, che lo porta necessariamente o ad esiti integralmente "memorialistici" oppure ad esiti integralmente "utopistici", a seconda se l'interesse maggiore venga portato sulla storiografia delle classi subalterne oppure sulla pensabilità filosofica della transizione al comunismo, visto come qualcosa di integralmente "altro" dal capitalismo borghese (42).

Un **terzo** partito teorico-pratico, anch'esso nato dalla breccia panzieriana e poi integralmente autonomizzatosi, ha invece assunto la forma filosofica che potremo in primo approccio definire una variante di "idealismo assoluto" (43). Si tratta di una scuola che potremo connotare come propugnatrice di un **capitalismo comunista** (oppure, ma è lo stesso, di un comunismo capitalistico): portando alle estreme conseguenze la tesi filosofica di fondo del marxismo "occidentale", l'identità soggetto-oggetto (ma espungendone però la dialettica e quindi il trascendimento del reale immediato), si giunge alla identità integrale fra esistenza della realtà capitalistica (nei suoi aspetti di produzione, circolazione consumo) e possibilità ontologica della forma di esistenza comunista dentro di essa. Il comunismo è l'orizzonte del consumo di beni e servizi privi ormai di "valore" (- lavoro), fruito da un unico soggetto collettivo privo di memoria storica; questi beni e questi servizi sono prodotti da macchine integralmente automatizzate, mentre il soggetto fruitore è affidato alla automaticità macchinica, integralmente post-moderna, di flussi desideranti. Vi è così una totale compresenza (che assume il carattere di identità, in senso filosofico) fra **soggetto** (autovalorizzazione di contenuti vitali "comunisti" da parte di soggetti sociali post-dialettici e post-moderni) ed **oggetto** (maturità del comunismo fondata sull'estinzione integrale della legge del valore-lavoro). L'unico elemento "materiale" (chiamiamolo così) della **differenza** fra capitalismo e comunismo è lo scontro soggettivo fra opposte volontà soggettive: da un lato, il **potere,** cioè il comando capitalistico, forma attuale di tutte le precedenti mostruose forme di potere della storia, che cerca di re-imporre l'infamia del lavoro produttivo e della legge del valore in una confezione "socialista", quando ormai non rimarrebbe che "consumare" gratis i prodotti "senza valore" delle macchine

post-moderne; dall'altro lato, la **potenza**, cioè la forza vitale metafisicamente promanante dai "nuovi" soggetti sociali (giovani, donne, eccetera).

Nonostante le apparenze rizomatiche, aforismatiche, disperse, acentrate e derealizzanti, questa scuola presenta un sistema ferreo di pensiero in cui tutto "si tiene" con estrema coerenza. Vi è, in primo luogo, un'interpretazione di Marx in cui i **Grundrisse** sono letti **contro** il Capitale, con il pretesto di leggerli "oltre". In secondo luogo, vi è un'interpretazione dell'intera filosofia occidentale in cui una presunta linea Macchiavelli-Spinoza-Marx è opposta a quella Hobbes-Rousseau-Hegel: la potenza contro il potere, la differenza contro la dialettica, il vivo contro il morto. In terzo luogo, vi è un'interpretazione della storia del capitalismo come manipolazione continua da parte di una soggettività borghese dispotica e malvagia: dallo stato-concorrenza allo stato-piano allo stato-crisi fino allo stato-nucleare-del terrore-e-del-ricatto. In quarto luogo, vi è un'interpretazione della storia del socialismo come progressione fatale dell'imposizione coatta della legge del valore-lavoro fino al disciplinamento autoritario dell'intera società ed allo stato "azteco". In quinto luogo, infine, vi è un'interpretazione del comunismo come "attività attuale" di una sorta di grande "multiforme farfalla", soggettività piena, autoespressiva, utopia sintetica, sintesi di desiderio ricco e di suo soddisfacimento tecnologico, in uno scenario (per lo scrivente orribile e mostruoso) da fantascienza post-moderna (44).

Come per Heidegger la "ripetizione" della metafisica (e non la sua pura "messa agli atti") è il luogo della possibilità storico-temporale del suo "oltrepassamento", analogamente il marxista italiano è costretto a "ripetere" mille volte le tre possibili varianti di svolgimento dell'operaismo panzieriano, ed in particolare la terza, in quanto quest'ultima incorpora in forma esemplarmente mostruosa l'esito integrale della riduzione sistematica del materialismo storico a soggettivismo vitalistico-esistenziale (45). La scuola del "comunismo capitalistico" si vuole ad un tempo critica **radicale** del socialismo reale (l'impero azteco) e del movimento operaio storico (l'organizzazione contrattuale del valore di scambio eternizzato e gestito dalle corrotte burocrazie sindacali) ed apologia **radicale** della quarta rivoluzione industriale (come viene presentata dai capitalisti stessi: fine del lavoro, tempo libero illimitato per tutti, totale informatizzazione della società, pienezza del consumo, nuove soggettività, eccetera). Essendo unità di critica radicale e di apologia radicale essa finisce con il "consumare" ogni spazio intermedio con la vera e propria cultura "radicale", che cresce

autonomamente all'interno della realtà capitalistica. La crisi di identità del marxismo italiano è dunque legata con mille fili alle ragioni storiche che hanno portato al "dispiegamento" di questa visione del mondo.

8. Il significato storico e teorico della storia del marxismo

Si è molto insistito, nella prima parte di questo scritto, sul fatto che è possibile (e necessario) tornare a Marx, in quanto in Marx non c'è solo una fondazione sostanzialmente corretta del materialismo storico e della critica dell'economia politica, ma c'è anche una forma filosofica del discorso di tipo ontologico-sociale che "domina" altri discorsi, pur innegabilmente presenti, di tipo grande-narrativo e deterministico-naturalistico. Ritorno a Marx, dunque, possibile, nel duplice senso disciplinare e filosofico. Tuttavia, questo ritorno a Marx non potrà avvenire mai in forma **diretta**, ma soltanto attraverso il necessario passaggio della **de-costruzione** (o, se si vuole, della de-strutturazione) dei marxismi storicamente costituitisi negli ultimi cento anni.

Non può essere infatti casuale che cent'anni di marxismo abbiano prodotto una situazione storica in cui appare chiaro che il programma marxiano di critica dell'economia politica non ha potuto realizzarsi affatto. E non è neppure un caso che pensatori epocali del Novecento (come Weber ed Heidegger, di cui ci occuperemo nella terza parte di questo scritto) siano giunti alla conclusione che questo programma non è realizzabile perchè è ontologicamente impossibile, in quanto "metafisico" (anche se Weber e Heidegger danno al termine "metafisica" due significati assolutamente opposti). Dimostrare la possibilità "astratta" ed atemporale della realizzazione del comunismo, prescindendo dall'esperienza storica, è per un marxista serio una strategia teorica assolutamente suicida. La "ripetizione" (usiamo coscientemente questa espressione heideggeriana) della storia (metafisica) dei marxismi novecenteschi porta purtroppo a prendere atto dell'esemplarità non casuale di due esiti opposti ma convergenti: per il marxismo orientale, l'assunzione del socialismo reale come orizzonte intrascendibile, non suscettibile di transizione al comunismo (anche se l'ideologia ufficiale "finge" che questa transizione sia ancora un orizzonte possibile), da gestire con metodi sistemici di riduzione della complessità sociale; per il marxismo occidentale, l'assunzione del capitalismo reale come orizzonte intrascendibile, da consumare però in modo comunista attivando l'immaginario sociale, i flussi desideranti, ed i cosiddetti nuovi soggetti.

Questo esito non è un "destino", ma è indubbiamente un "evento epocale". Sul piano teorico, nulla è più inutile dell'ottimismo messianico-sociologico, che continua a proclamare che le masse ed il loro movimento "caveranno le castagne dal fuoco"ai teorici,che la teoria e la riflessione filosofica non sono affatto necessarie, in quanto le "masse" sono di per se lo scrigno del passato, del presente e del futuro. La storia del marxismo è indispensabile, perchè solo attraverso la "ripetizione" di esiti storico-teorici, in parte contingenti, in parte predeterminati, si potranno aprire spazi per un reale trascendimento storico-teorico di questi esiti stessi. In questo senso, è istruttivo sia lo studio di "formazioni ideologiche" che hanno coinvolto milioni di persone (come l'evoluzionismo kautskiano, il materialismo dialettico staliniano e lo storicismo politicistico togliattiano) sia lo studio di pensatori isolati e privi di influsso pratico, ma radicali ed esemplari nella loro posizione teorica (come Karl Korsch, Amadeo Bordiga o Anton Pannekoek). Sono inoltre spesso le estremizzazioni più coerentemente ripugnanti (e lo scrivente considera tali, ad esempio, la giustificazione cosmologica dei processi di Mosca fatta dal **Diamat** oppure la coniugazione del comunismo con la distruzione post-moderna della storia, della memoria e della dialettica) quelle che ci insegnano di più, in quanto non si nascondono opportunisticamente in una pappa di parole, di distinguo, di felpate allusioni, ma mostrano allo scoperto "che cosa avviene" al materialismo storico quando lo si sottopone a demenziali terapie ortopediche.

La ripetizione teorica della storia dei marxismi novecenteschi è però anch'essa insufficiente. Occorre integrarla con lo studio di quelle filosofie "borghesi" (che non hanno mai dichiarato di voler essere "marxiste" o "comuniste") che hanno finito con l'affrontare anch'esse il nodo teorico di cui ci stiamo occupando: l'apparente intrascendibilità dell'universo sociale capitalistico, la sua resistenza ai cambiamenti, il fallimento delle strategie soggettivistico-attivistiche di uscirne fuori, la spiegazione del perchè l'unica cosa che sembra "fatale" nel XX secolo è la "ripetizione" di una temporalità storica che sembra impersonalmente impermeabile a qualsivoglia strategia di trasformazione cosciente. Ci occuperemo in questa ottica di Martin Heidegger, in quanto ci sembra essere stato il teorico novecentesco che, sia pure in forma metaforica e non riconoscibile a prima vista, ha più radicalmente tematizzato il capitalismo come unità di alienazione integrale e di intrascendibilità strutturale.

NOTE

1. In Italia, in cui in questa fase storica prevale il disprezzo più totale per la determinatezza dei concetti marxiani, la scuola pavese di Fulvio Papi continua a mettere al centro del suo interesse il concetto di "modo di produzione" (cfr. Silvana Borutti, **Il modo di produzione capitalistico in Marx**, Zanichelli, 1976). Per semplificare, potremmo distinguere due grandi approcci definitori alle nozioni di modo di produzione e di formazione economico-sociale: la prima, che enfatizza il ruolo strategico dei rapporti di produzione nei confronti di quello di forze produttive (cfr. Gianfranco La Grassa, **Struttura economica e società**, Editori Riuniti, 1973); la seconda, che enfatizza maggiormente il ruolo strategico della "crescita delle forze produttive" (cfr. Maurice Godelier, **Modo di produzione e formazione economico-sociale**, in **Enciclopedia Einaudi**).
2. La soluzione della "questione di Stalin " in base alla quantificazione dei pezzi (70% buono, 30% cattivo) è stata una vera e propria sciagura per coloro che la hanno presa sul serio. La considerazione genealogica e dialettica dello stalinismo è stata così integralmente sostituita dall'attribuzione dei voti e delle percentuali, che ricorda molto i "voti" che i giornali sportivi danno ai giocatori di calcio dopo le partite, e che sono quanto di più arbitrario e soggettivo ci si possa immaginare. Si veda in proposito la bella messa a punto di Patrick Tissier, **Chine: l'impossible rupture avec le stalinisme** in **Les Temps Modernes**, 394, 1979.
3. Il concetto di "formazione ideologica" è ampiamente usato da Charles Bettelheim nella sua fondamentale opera in più volumi **Le lotte di classe in Urss** (Etas Libri, 1975 e 1978). Lo sforzo di Bettelheim è di mostrare come l'originale pensiero marxiano, filtrato prima da Kautsky e Plechanov e poi da Lenin, si articola infine in una "formazione ideologica bolscevica" (che si vuole "marxista" e fonda anzi una sua ortodossia) che infine si autonomizza completamente dalla critica dell'economia politica, divenendo "economia politica" della costruzione di un capitalismo burocratico di stato fatto passare con falsa coscienza necessaria per socialismo, società di transizione al comunismo marxiano. A sua volta, questa "economia politica del socialismo" si duplica in una filosofia metafisico-cosmologica della natura, chiamata "materialismo dialettico", ed in un normativismo giuridico autoritario, che si lascia alle spalle lo stesso garantismo giuridico borghese. Nel terzo volume (in due tomi) dell'opera (per il momento-1983- non ancora disponibile in lingua italiana) Bettelheim lascia praticamente cadere l'impostazione precedente, incentrata sull'uso sistematico del concetto di "rapporto di produzione capitalistico" per connotare l'Urss (sulla base dell'articolazione della divisione sociale del lavoro dominata da un approfondimento specifico della divisione tecnica capitalistica del lavoro), per aderire di fatto ad una visione dell'Urss come dispotismo di tipo asiatico. Non si può, in proposito, dimenticare l'esito negativo e la sconfitta storica della linea di Mao Tsetung in Cina, cui Bettelheim era legato nel momento in cui scrisse i primi due volumi dell'opera, e che ai suoi occhi rappresentava la "critica pratica" dello stalinismo.
   Un'appassionante discussione sull'uso pratico del concetto di "formazione

ideologica" si ha in Bettelheim-Linhart. **Débat sur le marxisme et le léninisme**, rivista **Communisme**, 27-28, 1977. Linhart si mostra qui capace di migliorare, articolare e concretizzare in positivo il concetto di "formazione ideologica".

4. Lo stesso scrivente, ovviamente, non si considera affatto un "marxista ortodosso". Una simile auto-attribuzione vanificherebbe il significato teorico di questo scritto. Non esistono, infatti, i "marxisti ortodossi". Lo scrivente cerca faticosamente una sua strada (e dispera di trovarla se il suo cammino fosse destinato a non incrociare mai altri sentieri percorsi da altri) verso un "marxismo autentico", che si caratterizzerà inevitabilmente all'interno di una "formazione ideologica" determinata.
5. Vi è qui una situazione analoga al dibattito fra "internisti" ed "esternisti" nella storia della scienza. Gli "esternisti" hanno metodologicamente ragione, anche se spesso sono forzatamente imprecisi nel dettagliare gli aspetti più propriamente formalizzati delle teorie scientifiche (e qui gli "internisti" sono talvolta più convincenti). Anche le formazioni ideologiche hanno aspetti teorici che non sono affatto deducibili dal "mandato sociale" esterno (Kautsky non pensa certo su "comando" della direzione della Spd, ma è chiaro che è quest'ultimo l'aspetto dominante della questione).
6. Per capire questo fatto è particolarmente utile il già citato **Dizionario Marx Engels**, Zanichelli, 1983.
7. Aproposito della citata **Storia del Marxismo Einaudi** sono infatti possibili almeno quattro o cinque diversi "percorsi di lettura", tutti legittimi.
8. Estremamente dettagliata e ricca di informazioni è in proposito la fondamentale monografia di Marek Waldenberg, **Il papa rosso Karl Kautsky**, Editori Riuniti, 1981.
9. Pressochè definitivo è in proposito il saggio di Georges Haupt, **Marx e il marxismo**, in **Storia del marxismo**, Einaudi, I. Molto utili sono anche i saggi di Andrea Panaccione e di Richard J. Geary in **Storia del marxismo contemporaneo**, Feltrinelli, 1974.
10. Si veda Massimo L. Salvadori, **Kautsky e la rivoluzione socialista**, Feltrinelli, 1976. Salvadori era interessato (e l'anno di edizione del libro è significativo) a dimostrare che Kautsky, e non certo Gramsci (cui Salvadori dedicò studi accurati), fu uno dei precursori del cosiddetto "eurocomunismo", come sintesi di socialismo economico e di democrazia politica. Salvadori ha ragione, nel senso che Gramsci rappresenta una variante del marxismo terzinternazionalistico (in cui l'egemonia del moderno principe non è pensata dentro le forme della democrazia politica parlamentare pluripartitica), mentre Kautsky fece sempre esplicitamente coincidere la dittatura del proletariato con la maggioranza parlamentare "proletaria". Ha, se è possibile dirlo, doppiamente ragione, nei confronti del concordismo furbesco e del trasformismo teorico, di chi allora volle vedere in Gramsci un "precursore del compromesso storico". A distanza però di pochi anni la vera e propria estinzione precoce del "compromesso storico" ci fa capire meglio che la miseria del progetto non meritava in fondo la mobilitazione teorica di personaggi pur sempre degni come Gramsci e Kautsky.
11. Si veda Iring Fetscher, **Il marxismo** (tre volumi), Feltrinelli, 1970. Il

saggio di Lukàcs cui si è fatto cenno è **Il Trionfo di Bernstein**, pubblicato nel 1924 (ora in Lukàcs, **Scritti politici giovanili**, Laterza, 1972).

12. Per comprendere il carattere strutturale della teoria kautskiana nel determinare la funzione dell'ideologia nella Socialdemocrazia tedesca fino alla prima guerra mondiale consigliamo il tutt'ora insuperato testo di Erich Matthias, **Kautsky e il kautskismo**, De Donato, 1971. Nel fondamentale libro di Ferruccio Maggiora, **Il dibattito sull'economia nell'ambito del marxismo**, Loescher, 1978, vi è forse qualcosa di ancora più importante: il chiarimento di come la generica "idea" di crollo del capitalismo, sistematicamente divulgata dalla formazione ideologica kautskiana, abbia prodotto effetti molto più devastanti della esplicita "teoria" del crollo del capitalismo (ad esempio, Rosa Luxemburg). Quest'ultima può infatti essere almeno individuata, discussa, fatta oggetto di polemiche e di obiezioni, mentre la prima ingenera un "senso comune" crollistico, che è l'altra faccia del "senso comune" ottimistico sulla crescita continua della coscienza proletaria.
13. E' questa una caratteristica che possiamo trovare nelle tendenze teoriche più disparate. Nello scientismo arrogante di Lucio Colletti, ad esempio (cfr. **Tra marxismo e no**, Laterza, 1979 e **Tramonto dell'ideologia**, Laterza, 1980), è costante la tendenza ad istituire una linea continua, viziata di metafisica antiscientifica e totalitaria, da Schelling ad Hegel ad Engels a Lenin fino a Stalin, per finire nei sessantottini critici romantici della società industriale (Cini, Baracca, Tonietti, eccetera). Nessuna storicizzazione è così possibile, poichè Colletti mostra di ignorare (fra le altre cose) anche il "valore di posizione" dei concetti filosofici nelle congiunture storiche determinate. E' curioso, tuttavia, che molti marxisti italiani ostili allo scientismo collettiano (appunto Cini, Baracca, Sbardella, eccetera) cadono nella stessa tentazione, spinti dal duplice intento di salvare Marx e di condannare Stalin.
14. I marxisti occidentali odierni (nelle varianti sartriane, marcusiane, eccetera) saranno indubbiamente orripilati dall'idea di avere Engels come progenitore, così come a suo tempo il vescovo anglicano Wilberforce fu orripilato dall'idea di avere una scimmia come progenitrice. Ma giunge sempre il momento del disincanto, come disse bene Max Weber.
15. Un esempio di lettura intelligente dell'**Antiduhring** (che lo scrivente raccomanda caldamente al lettore) è contenuto nel saggio di Michael Vester, **Quando i professori litigano,** in Aa.Vv. **L'Antiduhring: affermazione o deformazione del marxismo?**, Angeli, 1981.
16. A proposito degli scritti filosofici di Lenin, lo scrivente consiglia di utilizzare il volume III delle **Opere Scelte** (in sei volumi) delle edizioni Progress-Editori Riuniti, 1973.
17. Come già nel caso di Engels, non si tratta di dare patenti di ortodossia filosofica. Lenin è stato mummificato come un faraone egizio, e composto per l'adorazione rituale sulla piazza rossa di Mosca. I filosofi sovietici dissidenti, che vogliono aprire uno spazio per il pensiero indipendente nella camicia di forza dell'"ortodossia" leninista sovietica, sono ovviamente costretti a chiosare singole frasi e singole "parolette" di Lenin in funzione antidogmatica. Tuttavia, Lenin è stato trasformato in mummia da Stalin, e non è direttamente responsabile. Anche nell'antico Egitto la casta dei

sacerdoti aveva bisogno (materialisticamente) della mummia del faraone, ed anche nel medioevo la corporeità delle reliquie era preferita ai vaporosi discorsi filosofici sul **logos.**

18. Si veda in proposito Dominique Lecourt, **Lenin e la crisi delle scienze,** Editori Riuniti, 1974.
19. Si veda in proposito Raya Dunayevskaya, **Filosofia e rivoluzione,** Feltrinelli, 1977 (in particolare pagg. 106-131).
20. Si veda Giovanni Bottiroli, **La contraddizione e la differenza**, Giappichelli, Torino, 1980. Bottiroli è anche autore di "letture" orientate del pensiero filosofico di Mao Tsetung e del pensiero psicoanalitico di Lacan.
21. Si cade in questo modo vittima di una illusione eguale e contraria, che definiremo "illusione definitoria": appiccicando un'etichetta su di un fenomeno storico si pensa così di "possederlo", e di aver fatto i conti teorici con esso una volta per tutte.
22. Come sosterremo con forza nella terza parte di questo scritto, è appunto nella radicalità del "monismo teoretico" (capace di legare insieme la solidarietà segreta, che si presenta come dualismo insanabile, delle cosiddette culture umanistica e scientifica) che Martin Heidegger ha una specifica e determinata "superiorità" su pensatori neokantianamente dualisti (ad esempio Max Weber, ma anche Jurgen Habermas).
23. La letteratura secondaria sul "marxismo occidentale" è vastissima. Si segnala in questa sede soltanto il saggio, documentato e preciso, di Lubomir Sochor, **Lukàcs e Korsch: la discussione filosofica degli anni '20,** in **Storia del Marxismo,** III, I (cit.).
24. In modo acuto ed intelligente Alexandre Adler interpreta un'intera tendenza della cultura sovietica come un grande tentativo (sconfitto sul piano storico, ma ricco di insegnamenti per noi oggi) di opporre al soggettivismo manipolatorio del **Diamat** una ricerca, per nulla astorica ma anzi assai determinata, delle "regolarità e dei ritmi oggettivi dell'esistenza, soprattutto là dove questa sembra quasi del tutto priva di razionalità evidente". Adler cita in proposito i romanzi di Bulgakov, la ricerca di Vigodskij per una psicologia razionale di ispirazione fenomenologica, fondata su elementi semantici prelinguistici, i lavori della scuola di Bachtin nel campo della sociologia della letteratura, eccetera. Secondo Adler, gli oggetti noetici di questa ricerca di razionalità sovietica sono precisamente quelli che il potere politico trascura o respinge: il folklore contadino (Vladimir Propp), il mercato agricolo e il suo sistema di prezzi oggettivamente determinati (Kondratiev e Feldman), la storia degli intellettuali russi e del loro posto nella vita nazionale (Tinjanov e Sklovskij), l'ottimizzazione della produzione in una società ad alto ritmo di sviluppo tecnologico (Kantorovic), la teoria critica delle utopie letterarie, del linguaggio corrente e del freudismo (Bachtin e la sua scuola). E si potrebbero qui aggiungere, secondo lo scrivente, anche gli studi marxologici di Rubin sulla teoria del valore. Si veda Alexandre Adler, **Politica e ideologia nell'esperienza sovietica**, in **Storia del marxismo,** Einaudi, IV.
25. Così come i pensatori ufficiali erano costretti a metaforizzare il contenuto politico-dispotico dello stalinismo in "caso particolare" di una cosmologia generale dialettico-materialistica, analogamente i pensatori di

opposizione dovevano metaforizzare il loro dissenso (la storia bizantina come critica del dispotismo statuale, la logica matematica come critica del **Diamat**, la semiologia come protesta contro la degradazione della lingua attraverso la strumentalizzazione propagandistica, la sociologia come accusa verso l'irrazionalità dei processi decisionali, eccetera). Su questo tema ha pagine convincenti A. Adler (citato nella nota precedente).

26. Si veda R. Di Leo, **Il modello di Stalin**, Feltrinelli, 1977.

27. Nella quarta parte di questo scritto, parlando dello specifico approccio di Ernst Bloch al giusnaturalismo, argomenteremo come il rilancio di quest'ultimo sia una reazione **determinata** ai comportamenti, di tipo sovente feudale-asiatico, della nuova borghesia burocratica di stato e del suo modo dispotico e straccione di gestire la "cosa pubblica". Si tratta però, a parere dello scrivente, di un'**apparenza necessaria** a livello del consumo e della circolazione (in cui effettivamente la borghesia burocratica del socialismo reale appare meno efficiente e più arrogante della vecchia borghesia idealtipicizzata del capitalismo ottocentesco - che peraltro non esiste neppure più in Occidente, - e si vedano le spiccate tendenze criminali di gran parte della borghesia italiana contemporanea), dovuta al fatto che la "produzione" è invece pensata come neutrale e naturale.

28. Lo scrivente considera in proposito necessaria la lettura dell'ottimo saggio di Johann P. Arnason, **Prospettive e problemi del marxismo critico nell'Est europeo**, in **Storia del Marxismo**, Einaudi, IV. Arnason espone in modo particolarmente preciso le diverse "letture" delle società a socialismo reale fatte dai marxisti critici ungheresi (Konrad-Szelenyi, Bence-Kis, la scuola della "dittatura sui bisogni", cui va la sua approvazione). Comune a tutte queste scuole è il rifiuto della teoria "occidentale" che connota le società del "socialismo reale" come società integralmente capitalistiche. Vi è qui in problema di comunicazione intellettuale e sociale (nell'uso delle categorie marxiste) che non può essere affrontato seriamente qui.

29. Lo scrivente dà qui una nozione specifica e precisa di "marxismo occidentale", per forza di cose idealtipicizzata: Karl Korsch rappresenta il punto più alto e più coerente di un integrale vicolo cieco; proseguendo per la sua strada c'è solo l'abbandono coerente del materialismo storico, oppure l'ipocrisia e la doppia verità permanente dell'operaismo populistico-sociologico. Ci sembra invece meno feconda la nozione di "marxismo occidentale" inteso come marxismo degli intellettuali universitari che teorizzano su di un materialismo storico scollegato strutturalmente ad una prassi adeguata di massa (cfr. Perry Anderson, **Il dibattito nel marxismo occidentale**, Laterza, 1977); questo tipo di marxismo è caratteristico anche (e soprattutto) di quei marxisti "orientali" che riflettono criticamente sul socialismo reale senza essere però in grado di innescare alcuna prassi rivoluzionaria (e riguarda perciò la Cina e l'Ungheria, la Cecoslovacchia ed il Vietnam). Il marxismo occidentale non è allora una categoria geografica (pensiero ad Ovest della Vistola e della Moldava) oppure di sociologia degli intellettuali (pensiero adattato agli **standards** di riconoscimento della comunità universitaria degli scienziati sociali), ma rappresenta una possibilità storica di sviluppo

del materialismo storico (che a nostro parere è da abbandonare e da sostituire **integralmente** con l'ontologia sociale).

30. Lucio Colletti (cfr. **Intervista politico-filosofica**, Laterza, pp. 15-16) chiarisce molto bene tutto questo: "Della Volpe stesso era un intellettuale di vecchio tipo, che ebbe sempre come base che dovesse esserci una divisione del lavoro tra teoria e politica. La politica doveva essere lasciata ai politici di professione". Ogni paragone fra un fenomeno esclusivamente teorico (come il dellavolpismo) ed un fenomeno pratico-politico (come l'operaismo panzieriano) è privo di qualsiasi significato.

31. Mentre abbondano, in Italia, le analisi politiche, storiche e politologiche sul Pci degli anni '70 e dei primi anni '80 e sul significato della segreteria di Enrico Berlinguer in rapporto alle concrete "linee politiche" (dal compromesso storico all'alternativa democratica), manca una riflessione approfondita sulla dissoluzione culturale dell'universo culturale togliattiano che si è avuta in questi anni. Togliatti cercò sempre di "governare" e di "amministrare" il pluralismo culturale del Pci, riportando le varie culture (da Geymonat a Sereni, da Alicata a Della Volpe, eccetera) ad una "identità culturale di fondo" riconoscibile ed anche "spendibile" nella battaglia delle idee. Luigi Longo credette di poter amministrare il togliattismo in modo continuistico (anche se fu capace di atti coraggiosi, come la condanna dell'intervento sovietico in Cecoslovacchia nel 1968 e la sostanziale adesione ai contenuti radicali del movimento studentesco dell'epoca), e ne preparava in questo modo la fine. Berlinguer è invece un esempio di "politico puro", che porta alle estreme conseguenze il togliattiano primato della politica (tatticamente concepito) come separazione integrale dall'identità teorica e culturale: il togliattismo esplode dunque anche culturalmente in mille pezzi, dal democraticismo metodologico e predicatorio di Ingrao all'organicismo integralistico di Rodano, dal neocontrattualismo di Veca al nichilismo integrale di Cacciari, dall'isterismo politologico di Tronti all'eclettismo privo di principi di Tortorella. Cento fiori possono fiorire, in aiuole accuratamente recintate.

32. Lo scrivente ha anticipato questa lettura di Panzieri in **Metamorfosi**, 2, Angeli, 1980. L'operaismo è stato metodologicamente affrontato come "formazione ideologica operaista", sulla base della quale avvengono poi le divisioni e le scissioni. Nel saggio di **Metamorfosi** si parlava di **due** operaismi risultanti dallo sdoppiamento dell'originaria unità instabile panzieriana: l'operaismo di **destra**, evoluto nella cosiddetta autonomia del politico, ideologia esoterica del ceto politico straccione che cercò di fare lo sgambetto alla Dc sul terreno del compromesso storico (finendo con le ossa rotte, data la maggiore capacità della Dc di governare le contraddizioni della società civile capitalistica), e l'operaismo di **sinistra**, evoluto nella cosiddetta autonomia del sociale, ideologia del cosiddetto "movimento del 1977", confusa reazione al progetto del compromesso storico stesso.In questo modo erano sacrificati quegli "operaisti" che avevano continuato a collocarsi al fianco degli "operai concreti" (Bologna, Revelli, la rivista **Primo Maggio**, eccetera), di cui invece si fa qui cenno.

33. Lo scrivente condivide qui la critica a Panzieri fatta da Gianfranco La Grassa (cfr. **Dalla fabbrica alla società. L'ideologia della pianificazione globale del capitale**, in Aa.Vv. **Circolazione e forme del politico**, Angeli,

1980). Il pensiero di Panzieri è troppo coerente e radicale per essere ridotto a semplice istanza autogestionale-democratica (come fanno alcuni interpreti, come Mancini, Mangano, Rieser). La comprensione panzieriana del fatto che il "capitale" non è una "cosa", ma un "rapporto sociale di produzione" viene declinata (già nello stesso Panzieri, ed ancor più negli operaisti successivi) come rapporto fra due soggetti in "opposizione reale": il comando capitalistico contro il comportamento collettivo proletario in fabbrica. In questo modo, fra l'altro, il concetto di "crisi capitalistica" è ridotto a quello di "opposte volontà confliggenti" (chiave per capire fenomeni come la cosiddetta "scuola di Modena", che negli anni '70 ha ambito a funzionare come "consigliere economico del sindacato" sulla base di un marxismo ridotto al pensiero di Sraffa e di Ricardo). E' un fatto curioso, anche se del tutto secondario, che Lucio Colletti, nemico furioso dell'operaismo teorico e pratico, abbia dedicato gran parte delle proprie energie teoriche a combattere la nozione di "contraddizione dialettica" in nome della nozione di "opposizione reale", esattamente, cioè, in nome della nozione chiave usata dagli operaisti stessi. Si veda, su questo, la predica nel deserto di C. Preve, **Le sventure della dialettica**, in "Unità Proletaria", 1-2, 1981.

34. Hegel si esprime in questo modo: "Un partito prova a se stesso di essere il partito **vincitore** solo in quanto si scinde a sua volta in due partiti. In effetti, mostra così che possiede in se stesso il principio che fino a poco prima combatteva e che ha soppresso la unilateralità con la quale era entrato in scena all'inizio. L'interesse che si era spezzettato all'inizio fra lui e l'altro s'indirizza adesso interamente a se stesso, e dimentica l'altro, dal momento che questo interesse trova in lui solo l'opposizione che lo assorbiva. Nello stesso tempo tuttavia l'opposizione è stata elevata nell'elemento superiore vittorioso e ci si presenta dentro sotto una forma chiarificata. In questo modo, lo scisma nascente in un partito, che assomiglia ad un infortunio, manifesta piuttosto la sua fortuna" (cfr. Hegel, **La phénoménologie de l'esprit**, Aubier, t. II, p. 123).

35. Principali esponenti di questa tendenza sono stati in Italia Mario Tronti, Alberto Asor Rosa, Massimo Cacciari. Occorre dare atto a questi teorici di aver realisticamente diagnosticato la totale **incapacità del sociale**, visto nella sua apolitica autonomia, a resistere e soprattutto a vincere contro l'iniziativa capitalistica quando quest'ultima decida di scegliere il terreno del "politico". Vi è indubbiamente qui un aspetto molto "leninista" (assai superiore al chiacchericcio luxemburghiano sul "sociale che si socializza" automaticamente e spontaneamente in direzione cominista, mentre il "politico" sarebbe pura superfetazione parassitaria ed inautentica). Tuttavia, la stessa effettualità del politico non può essere pensata (e tantomeno agita) se il politico stesso è sradicato dalla sua base sociale e dalla sua identità storica, e ridotto ad un insieme di tecniche neutre. Ad esempio, l'esaltazione fatta da Tronti della dicotomia (sviluppata in particolare da Schmitt) **amico/nemico** coincideva storicamente con la politica di compromesso storico, che di fatto scioglieva l'identità opposizionale **destra/sinistra** in una mistificazione unitaria (il popolo italiano democraticamente rappresentato dai partiti e dai sindacati, da un lato, contro la crisi economica ed il terrorismo demenziale, dall'altro).

L'irrigidirsi della dicotomia schmittiana **senza neppure** la fondazione ontologica del **senso** che dovrebbe legittimare questa dicotomia porta alla crisi irreversibile di questa forma di idealismo soggettivo.

36. Si veda, ad esempio, Mario Tronti, **Stato e Rivoluzione in Inghilterra**, Il Saggiatore, 1977, e Rita Di Leo, **Il modello di Stalin**, Feltrinelli, 1977. Il Cromwell di Tronti e lo Stalin della Di Leo non sono certo figure storiche concrete, ma semplici metafore filosofiche (integralmente idealistico-soggettive) della politica come "arte del governare". In entrambi i casi il contenuto materiale dei rapporti di produzione è considerato irrilevante, mentre giganteggia in primo piano il "personaggio". E' chiaro che nè per Tronti nè per la Di Leo il problema dei rapporti di produzione ha il minimo significato. Si tratta per loro di pura scolastica marxista, null'altro.
37. Si veda M. Tronti, **Il tempo della politica**, Editori Riuniti, 1980, ed A. Asor Rosa, **La felicità e la politica**, in **Laboratorio Politico**, 2, 1981. La nevrotica insistenza sulla centralità assoluta dell'agire politico sulle altre dimensioni della vita umana si rovescia inevitabilmente nelle considerazioni disincantate sulla "politica che non dà nessuna felicità". Nella rivista **Laboratorio politico**, che esce da due anni sulle macerie del compromesso storico, la politica è peraltro integralmente dissolta in politologia ed in sociologismi di varia natura. Il massimo di idealismo soggettivo, in filosofia, si unisce con il massimo di scientismo e di positivismo nell'approccio con le scienze sociali. Non c'è tuttavia, in questo, niente di strano (e si rimanda qui ancora una volta alla nozione lucacciana di solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo e neopositivismo).
38. Su questo punto è istruttivo l'itinerario filosofico di Massimo Cacciari. Partito da una interpretazione della filosofia della **Krisis** (e della figura di Nietzsche) come enfatizzazione dello sfondamento integrale di ogni "centro", e passato attraverso un'interpretazione neorazionalistica è tecnocratica di Heidegger (di cui si parlerà nella terza parte di questo scritto) fino ad un coerente rifiuto dell'agire teleologico lucacciano come filosofia del pro-getto, Cacciari è approdato alla integrale messa in discussione di ogni differenza fra sinistra e destra (cfr. **Diorama Letterario**, 56-57, febbraio-marzo 1983, che contiene gli atti di un dibattito fra Cacciari e gli esponenti della "nuova destra" tenuto a Firenze il 27-11-1982). Cacciari è stato accusato di neo-nazismo, in modo sciocco ed ingiusto, ed i **mess media** italiani hanno perduto un'altra buona occasione per parlare dei **veri** problemi teorici in gioco. Cacciari è invece un pensatore esemplare, un vero **exemplum negativum**, per percorrere un ideale tracciato di suicidio rituale di un'identità filosofica di sinistra. Mentre la "destra" è in grado di pensare **radicalmente** la differenza fra gli individui sotto il dominio della categoria di **diseguaglianza**, la sinistra si è rivelata incapace di pensare **radicalmente la differenza insieme con l'eguaglianza.** Questo comporterebbe l'accettazione dell'impostazione lucacciana (che verrà analizzata nella quinta parte di questo scritto), secondo la quale gli individui diventano tanto più differenti quanto più il capitalismo li astrattizza, ed è appunto questa astrattizzazione individualizzante il presupposto ontologico per il perseguimento dell'eguaglianza comunista contro l'eguagliamento omogeneizzatore

capitalistico. Per leggere le argomentazioni di rifiuto totale di Cacciari verso la prospettiva lucacciana si veda la rivista **Metaphorein** 8, Napoli, Pironti, 1982.

39. Si vedano i lavori della rivista **Primo Maggio**, ed in particolare teorici come Sergio Bologna e Marco Revelli.

40. La storia dell'organizzazione **Lotta Continua** non può certo essere meccanicamente fatta seguendo uno schema semplificato ed unidimensionale (e si veda Luigi Bobbio, **Lotta Continua. Storia di una organizzazione rivoluzionaria**, Savelli, 1979). Tuttavia, leggendo le cosiddette **Tesi sul Materialismo** pubblicate in occasione del I Congresso dell'Organizzazione (che non fu mai esplicitamente "operaista", ed anzi spessissimo prese le distanze in modo esplicito dall'operaismo stesso) emerge la polarità sopraindicata. Da un lato, il materialismo viene identificato con il movimento delle masse nei suoi contenuti comunisti, con un esplicito primato dell'attività e della prassi come fattore di conoscenza del reale; dall'altro, viene esplicitamente accettata la teoria del valore-lavoro, come fondamento "ontologico" oggettivo cui ancorare la pratica politica e sociale.

41. La contraddizione strutturale della scuola della composizione di classe è espressa in modo insuperabile da Guido De Masi in **Primo Maggio**, 13, pp. 5-6. A differenza dell'enfasi gramsciana ed amendoliana sul lavoro produttivo e sull'etica del "lavoro sotto padrone" (la scuola della composizione di classe sa perfettamente che secondo Marx essere un lavoratore produttivo è una "disgrazia"), si connota il comunismo sostanzialmente come liberazione **dal** lavoro piuttosto che come liberazione **del** lavoro in senso cogestionale od autogestionale. Quando è lo stesso capitalismo che ristruttura la fabbrica distruggendo il lavoro produttivo e colpendo la composizione di classe basata sull'operaio-massa, la scuola della composizione di classe non può certo opporsi a questo in nome dell'etica del lavoro. In un certo senso, questa scuola trasforma "la scala che si butta via, una volta che la si è usata per salirci" (l'espressione di sapore wittgensteiniano connota la teoria del valore-lavoro e del lavoro produttivo) in una sorta di "ramo in cui si sta seduti e che viene segato proprio da chi ci sta sopra". Il capitalismo moltiplica le figure sociali legate alla circolazione ed a quello che un tempo era chiamato "lavoro improduttivo", base di una ideologia e di un comportamento politico di tipo "radicale", e Sergio Bologna (si veda la **La tribù delle talpe**, Feltrinelli, 1978, p. 149), esponente della scuola della composizione di classe, proclama: "Amo il **rosso e il nero**, colori del comunismo e dell'anarchia, odio il **rosa** ed il **viola**, colori del movimento radicale e del neofemminismo". Tuttavia l'affermazione di comportamenti di tipo "rosa e viola" è in questa congiuntura un fatto socialmente inevitabile, e la scuola della composizione di classe è costretta alla più totale impotenza politica (almeno provvisoriamente).

42. L'impotenza del presente, caratterizzato dall'agire politico senza principi del "ceto politico" legato ai partiti ed ai sindacati neocorporativi, porta necessariamente al culto della memoria della classe come rifugio e risarcimento psicologico in un passato che deve essere salvato come premessa per un futuro che assume sempre più l'aspetto della

testimonianza etica o dell'utopia. Tuttavia, la scuola della composizione di classe, a differenza di quella dell'autonomia del politico, salva i contenuti etici e storici fondamentali dell'emancipazione comunista. Come si chiarirà meglio nella quarta parte di questo scritto (dedicata a Bloch) il pensare il passato sotto la categoria di memoria storica ed il pensare il futuro sotto la categoria di utopia sono i presupposti per un atteggiamento filosofico non schiacciato su di un presente assolutizzato e feticizzato.

43. Ci riferiamo qui principalmente al pensatore padovano Antonio Negri (e solo in seconda istanza a teorici secondari del comunismo post-moderno, come Oreste Scalzone, Piperno, Virno, Castellano, eccetera). Costoro sono divenuti le vittime sacrificali ed i capri espiatori della tragedia storica avvenuta nel nostro paese negli anni '70. E' evidente che la critica dello scrivente non ha nulla a che vedere con i "teoremi giuridici" che hanno ridotto vent'anni di storia ad un unico, grande complotto (lo scrivente condivide anzi l'impostazione garantistica diffusa in Italia da intellettuali onesti e non imbarbariti come Rossana Rossanda e Luigi Ferrajoli).
Da un punto di vista storico-teorico, invece, lo scrivente ritiene che con la (coerente) teorizzazione di Antonio Negri **nessun compromesso** culturale sia possibile, e che soltanto con la sua decostruzione filosofica integrale sia possibile fare progressi. Lo scrivente ritiene che il pensiero di Negri sia il **peggio** che si possa avere partendo dal materialismo storico oggi in Italia (lo stalinismo, che era ancora peggiore, appare "superato"). E' per questo che occorre studiarlo con serietà e precisione.

44. Per comprendere questo è necessario documentarsi su una serie di riviste (da **Potere Operaio** a **Rosso**, da **Linea di Condotta** a **Metropoli**, da **Pre-print** a **Magazzino**). In esse la grafica è almeno altrettanto importante del contenuto culturale, ed anzi spesso "detta" la chiave di lettura del contenuto stesso (e si pensi alla rivista **Frigidaire**). Antonio Negri ha scritto una decina di libri, che qui per ragioni di spazio non possono essere riassunti e presentati, ma che documentano (in uno stile espositivo che non può essere separato dal contenuto, si veda la recente biografia **Pipe-line**, Einaudi, 1983) una linea di pensiero coerente. Si tratta di una interpretazione epocale del concetto di "prassi", cioè di attività, **senza passare attraverso il modello del lavoro** (come Urform e Vorbild, ovviamente, non come apologia del sudore della fronte e delle mani callose), arrivando così ad un concetto contemplativo della prassi stessa, cioè ad un comunismo immaginato e fantasticato come pienezza "attuale" del consumo collettivo capitalistico (in un mondo in cui lavorano soltanto le macchine). Vi sono in questa scuola i filoni tematici più diversi: il rifiuto del lavoro, l'apologia della devastazione dei supermercati, l'americanismo e la cultura radicale nella sua forma più **kitsch**, il rifiuto pratico del terrorismo progettuale ma la giustificazione teorica di quello diffuso-desiderante, una concezione della politica alla Pannella e della filosofia come elogio dell'assenza di memoria, differenzialismo ferocemente antidialettico, lacanismo alla Deleuze, eccetera.
La critica di questa scuola può essere impostata in molti modi. In primo luogo, tutto il concetto negriano di capitale come "comando senza valore" cade di fronte ad una corretta interpretazione della critica marxiana

dell'economia politica. In secondo luogo, un'analisi ontologico-sociale (non esiste pensatore più distante da Negri dell'ultimo Lukàcs) mostra come l'odio verso la dialettica, il differenzialismo, eccetera, siano proteste a priori impotenti contro l'alienazione capitalistica. In terzo luogo, un'analisi di "antropologia filosofica" (pensiamo agli scritti di Lasch sulla cultura tardocapitalistica del narcisismo) mostra come il modello negrista di soggettività eversiva sia solo la "scimmia oscena" dell'individuo borghese.

45. Lo scrivente non si aspetta nulla, ovviamente, dalla scuola del comunismo capitalistico e da quella dell'autonomia del politico. Quest'ultima è anzi la vera prosecuzione, logica e storica, del soggettivismo monocentrico staliniano, nell'epoca però della catastrofe dei soggetti storici e dei valori sostantivi, ed ecco perchè può buttare via come ferrivecchi il **Diamat,** l'etica del lavoro, eccetera, conservando soltanto il vuoto formalismo astratto dell'azione, riempibile di volta in volta in modo in-fondato. La stessa scoperta dell'autonomia del politico (intesa come abbandono integrale dell'idea utopistico-marxiana della **administration des choses** e della derivabilità meccanica dell'azione politica dai movimenti sociali) è di fatto vuota e priva di utilità pratica reale.

Un discorso diverso occorre fare per la scuola della composizione di classe. Il suo "soggettivismo" ha avuto una forte carica "oggettivistica", perchè contestava la riduzione della storia del movimento operaio a storia degli operai qualificati ed organizzabili. Il suo autore non è Schmitt, ma E. P. Thompson. La carica umanistica e rivoluzionaria degli aderenti a questa scuola dovrebbe preservarli dalla sbandate ciniche, superomistiche o decadentistiche tipiche dei seguaci delle altre due scuole.

Parte Terza

SOLO UN DIO PUO' ANCORA SALVARCI. ALIENAZIONE ED INTRASCENDIBILITA' DEL MONDO CONTEMPORANEO NEL PENSIERO DI MARTIN HEIDEGGER

La manifesta incapacità, storica e teorica, dei "marxismi" novecenteschi di portare avanti il programma di critica dell'economia politica e di farsi "movimento reale che abolisce lo stato di cose presenti" è alla base di quella sorta di nevrosi depressiva che sembra aver colto il pensiero contemporaneo (e la stessa tendenza alla psicologizzazione, quando non addirittura alla psicosomatizzazione, del linguaggio filosofico attuale è una manifestazione superficiale di questo fatto).

In campo "marxista", si è visto come questa "incapacità" sia stata ideologicamente mascherata con la separazione ormai esplicita fra programma marxiano della transizione e gestione sistemica del socialismo reale assunto come orizzonte intrascendibile, da un lato, e con la fuga in avanti del comunismo del consumo sulla base del macchinismo capitalistico, dall'altro lato. La "crisi del marxismo" viene così "risolta" con una sorta di "adesione" alla superficie dei fenomeni sociali, che si legittima teoreticamente con il rifiuto della dialettica e l'apologia delle differenze.

A suo tempo, Voltaire aveva rappresentato, nel suo racconto fantastico **Micromegas**, un gigante extraterrestre in grado non solo di ridicolizzare le pretese prometeiche degli esseri umani, ma anche di "giudicare" la filosofia di Locke come una forma di pensiero sensato il quale, una volta razionalmente condiviso da tutte le creature pensanti, avrebbe potuto risolvere gran parte dei problemi degli esseri umani stessi. Ai "marxisti" dell'ultima parte del XX Secolo non è data certo la possibilità di seguire l'esempio razionalistico dell'illuminista Voltaire. Sebbene molti sognino incontri ravvicinati del terzo tipo e siano pronti a commuoversi per la storia del piccolo extraterrestre **E Ti**, non verrà mai nessun extraterrestre a dirci che la "filosofia di Marx" è la più sensata

esistente sul mercato delle idee. Il fatto stesso, anzi, che la filosofia di Marx si sia mostrata poco "praticabile" (per usare un cortese eufemismo), e che i "marxismi" successivi si siano dibattuti fra prometeismo fallimentare e conciliazione forzata con l'esistente, ha scatenato nel "pensiero borghese" alcune reazioni ideal-tipiche, degne di essere discusse filosoficamente. Individueremo qui **tre** di queste "reazioni filosofiche", ma non faremo mistero del fatto che consideriamo tragicamente seria soltanto la terza forma di reazione, che sarà perciò l'unica che cercheremo di discutere analiticamente in questa terza parte di questo scritto.

Una prima forma di reazione di fronte all'incapacità strutturale dei "marxismi" del Novecento di "realizzare" il programma marxiano consiste nel tentare di "dedurre" i campi di lavoro forzato aperti nei paesi a "socialismo reale" dallo stesso progetto filosofico di Marx. Questa forma di reazione ha certo varianti religiose fondamentalistiche (ad esempio Solzenitsyn) e varianti laiche più "digeribili" ai mass-media (ad esempio i **nouveaux philosophes** francesi). Sebbene alcuni esponenti di questa corrente di pensiero abbiano sofferto duramente sulla propria pelle il dispotismo burocratico del lavoro forzato che scrive il nome di Marx sulle proprie bandiere (ma non è questo il caso dei **nouveaux philosophes**, episodio di protagonismo narcisistico di sessantottini delusi amplificato dai mass-media), e meritino perciò rispetto, o almeno silenzio, è bene dire che un martire non fa giusta una causa, e che questa "teoria" non può essere seriamente presa in considerazione. Non si tratta tanto del fatto che in questo modo vi è una rilegittimazione apologetica del capitalismo occidentale, che riacquista un aspetto presentabile di fronte ad un "mondo orientale" assimilato al despotismo asiatico ed a Genghiz Khan. Questa rilegittimazione apologetica può benissimo essere fatta (o non fatta), in quanto attiene al legittimo campo delle "opinioni", ed il materialismo storico non può comunque consistere nel "preferire" l'Ovest (disoccupazione + opinione pubblica, sia pure manipolata) oppure l'Est (piena occupazione + manipolazione diretta, senza finzione di opinione pubblica). Come dice brillantemente Bloch, il problema non può consistere nella scelta della "noia pluralistica" contro la "noia monolitica", o viceversa. Il cuore del problema sta nell'impossibilità di prendere sul serio, sul piano filosofico, una teoria che **prima** riduce Marx in modo semplificatorio ad un unidimensionale fautore dell'omologazione universale e del livellamento forzato, in nome della sadica volontà di potenza del pensiero dialettico (tutta la prima parte del nostro scritto va contro questa concezione), **poi** riduce il marxismo e la sua storia

complessa, differenziata e pluralistica ad avanzamento di un fantoccio meccanico impazzito (tutta la seconda parte del nostro scritto va contro questa concezione), ed **infine** estrae il coniglio dal cappello, la grande scoperta del fatto che le stragi del rivoluzionario cambogiano Pol Pot, sostenitore di una pianificazione forzata di un sistema economico ermeticamente chiuso e di un livellamento sociale autoritario, derivano in linea retta dalla dialettica hegeliana, dallo stato commerciale chiuso di Fichte, e soprattutto dalla teoria marxista del pluslavoro e del plusvalore. Comprendiamo che un simile filosofia da **drive in** venga propagandata (ci sono anche i "bambini di Dio", i credenti nel "grande cocomero" e gli adoratori di Satana), ma riteniamo poco serio fermarsi ad analizzarla (1).

Una seconda forma di reazione di fronte all'impotenza dei marxismi novecenteschi (in parte collegata alla prima, pensiamo ad autori come Popper) si basa sulla strategia epistemologica della "falsificazione" del marxismo. Si è detto del collegamento fra queste due forme di reazione al marxismo. Questo collegamento si basa sul rifiuto sistematico della dialettica. La dialettica è infatti ritenuta qualcosa di "cattivo" per due ragioni: la prima, di carattere teorico, consiste nel fatto che la dialettica si sottrae epistemologicamente ai procedimenti di falsificabilità, ed è pertanto incompatibile con il metodo scientifico, comunque definito; la seconda, di carattere pratico, vede nella dialettica l'inevitabile ideologia della legittimazione di un potere assoluto, strutturalmente in-correggibile, che pretende governare in nome di una "scienza non falsificabile". L'incredibile successo mondiale di un pensatore come Sir Karl Popper consiste appunto nel fatto che la sua filosofia lega insieme i due aspetti, teorico e pratico, di critica alla dialettica, e si presta inoltre ad essere "facilmente predicabile" per il suo carattere sistematico, dogmatico e semplificato. Indubbiamente, questa seconda forma di reazione è più seria della prima, in quanto contiene un momento empiristico di verità, che può essere valorizzato, mentre la prima degrada inevitabilmente a romanzaccio di appendice. Il momento empiristico di verità che è inevitabilmente contenuto nelle teorie epistemologiche del nesso verificabilità/falsificabilità (che obbligano, appunto, lo si voglia o no, a parlare dei "fatti", e che sono anche disposte, come avviene nel caso di Popper, ad ammettere che i "fatti" non parlano da soli, ma dentro determinate "metafisiche influenti" e teorie generali) è però automaticamente indebolito dall'istanza antistorica di scoperta del Metodo Definitivo, del Tribunale Epistemologico di ultima istanza, che boccia o promuove senza appello le teorie

"scientifiche".

Sappiamo che la stessa "tribù degli epistemologi" è orientata allo scioglimento di questo Tribunale, e che la Falsificazione del Marxismo è ormai divenuta soltanto più un prodotto per rotocalchi, mentre gran parte degli espistemologi "veri" è su posizioni ben più critiche. Tuttavia, il mito del marxismo come Teoria del Gulag Universale è generalmente spacciato insieme con il mito del marxismo come Pseudoscienza ormai Definitivamente Falsificata, secondo il sistema delle vendite noto come "offerte speciali". E' questa la ragione per cui non è possibile prendere sul serio queste due forme di reazione alla (innegabile) miseria del marxismo contemporaneo (2).

Vi è però una terza reazione all'impotenza trasformativa dei marxismi novecenteschi, l'unica, a parere dello scrivente, realmente degna di analisi e di studio. Si tratta di un approccio al mondo storico e sociale di tipo ontologico, che oppone al progetto trasformativo del marxismo una posizione teorica esplicita, secondo la quale, al punto in cui siamo giunti, il mondo non può più essere trasformato, per ragioni sia antropologiche sia, soprattutto, ontologiche. Il progetto marxista sarebbe quindi ontologicamente impossibile, momento di un "destino" che si tratta ormai soltanto più di comprendere, essendo la "trasformazione" un'illusione interna alla sua staticità, e la "temporalità" una dimensione della sua fissità. Il significato del pensiero di Martin Heidegger, che verrà esaminato più avanti, trova in questa prospettiva, storicamente determinata, il suo valore di posizione ed il suo punto di tangenza con la critica dell'economia politica.

1. Il destino della storicità contemporanea: pensare filosoficamente il XX Secolo

La negazione filosofica, ad un tempo antropologica ed ontologica, della praticabilità del progetto marxista di transizione al comunismo, assume nel grande pensiero borghese del Novecento un carattere nuovo, storicamente determinato. A prima vista, sembrerebbe che non vi sia altro che un aggiornamento della vecchia tesi classica del pessimismo antropologico (già analizzata genialmente da Horkheimer ne **Gli inizi della filosofia borghese della storia,** opera tuttora utilissima). Essendo la "natura umana" ontologicamente cattiva, orientata alla lotta, all'acquisizione ed al dominio, non sarebbe realistico porsi obbiettivi di emancipazione sociale comunitaria (3).

Non è questa la sede per discutere adeguatamente se il

radicamento ontologico-sociale del pessimismo antropologico (la "natura umana cattiva"), che caratterizza il pensiero borghese classico e l'"individualismo possessivo" trovi la sua origine in una secolarizzazione del peccato originale cristiano oppure derivi laicamente dal meccanicismo seicentesco. La teoria pessimistica della "natura umana" ha comunque due padri e due padroni, l'uno "religioso" e l'altro "laico", quanto basta per rendere inutili ed un po' ridicole le diatribe fra spiritualisti e clericali, da un lato, atei, mangiapreti e laici, dall'altro, tese a ributtare sui rivali tutte le responsabilità delle brutalità politiche e sociali avvenute dopo la pubblicazione del cartesiano **Discorso sul Metodo.** (4).

La polemica filosofica contro le concezioni astoriche e pessimistico-antropologiche della "natura umana" è certo ancora di attualità, in particolare nel mondo anglosassone, in cui robuste tradizioni di "individualismo possessivo" (solo superficialmente laico) si intrecciano perversamente con ideologie tratte dalla cosiddetta "sociobiologia". Vi è qui un campo teorico e filosofico, oltre che decisamente "scientifico", tutto da conoscere e da arare. E, tuttavia, la negazione filosofica novecentesca della praticabilità del progetto comunista marxiano **non** è affatto la semplice prosecuzione "lineare" del vecchio discorso "pessimistico" sulla "natura umana", ma presenta un significativo aspetto di novità, che deve essere evidenziato e bene individuato. In caso contrario, si può disegnare un "continuum lineare" fra il pessimismo di S. Agostino, di Thomas Hobbes e Max Weber (passando per Machiavelli). Operazione perfettamente plausibile, ma del tutto scolastica, ed assolutamente inutile per chi ricerca nozioni determinate.

Il pessimismo novecentesco viene infatti **dopo** la grande indagine hegeliana delle categorie del pensiero moderno, viene **dopo** la critica marxiana dell'economia politica, viene **dopo** l'edificazione di una "visione del mondo" che ha preso il nome di "marxismo", ed è in grado di tener conto di tutti questi fattori, cosa del tutto impossibile per il vecchio pessimismo calvinistico sulla "natura umana". Per dirla in modo forzatamente telegrafico, esso non sostiene che il mondo non può essere trasformato, perchè la natura umana è quella che è, ma che, **a questo punto dell'evoluzione storica,** il mondo non può **più** essere trasformato, data la complessificazione irreversibile che si è creata con la società industriale, che sarebbe diventata ormai addirittura post-industriale.

Il pessimismo borghese novecentesco cerca dunque una sua via per la quadratura filosofica del cerchio: la trasformazione di un concetto astorico per sua natura come quello di "destino ineluttabile" in un concetto storicamente determinato

(l'intrasformabilità di un modo di produzione, integralmente assunto ad orizzonte intrascendibile della vita umana). Da un lato, si afferma in mille modi che l'"intero" non può più essere detto, in quanto l'inevitabile proliferare degli specialismi legati alla complessificazione strutturale e sistemica della società rende possibile "dire" soltanto logiche regionali, frammenti di esperienza, operazionismi particolari. Dall'altro lato, **una cosa almeno** si continua a dire sull'"intero" (preventivamente spezzettato negli specialismi regionali): che esso è, appunto, intrascendibile. Il motto diventa allora: inevitabilità degli specialismi, intrascendibilità dell'intero. Il cerchio viene chiuso, il deserto cresce, scende la calotta d'acciaio.

Il marxismo novecentesco è stato anch'esso quasi sempre prigioniero di questa logica, che ha cercato soltanto di rovesciare. Da un lato, l'inevitabilità dell'orizzonte degli specialismi è stato assunto nella forma teleologica della "politicizzazione degli specialismi", assunti così come erano "dati" (in una apparente, ma ingannevole "neutralità") nella divisione sociale del lavoro. Dall'altro lato, una cosa almeno si continuava a dire sull'"intero" (che il "partito" ricomponeva mettendo insieme i cocci degli specialismi); che ci voleva un "impegno a cambiarlo". Il motto diventa allora: filosofia dell'**engagement**, politicizzazione degli specialismi.

Come si è visto nella seconda parte di questo scritto, il marxismo novecentesco non poteva nascondere a lungo la debolezza di questo programma, e la sua sostanziale subalternità al ben più coerente e rigoroso disincanto borghese. Da un lato, l'atteggiamento soggettivo di "impegno" (la filosofia dell'**engagement**) è intessuto di visioni mistificate del rapporto fra passato, presente e futuro, in cui la grande narrazione teleologica fa tutt'uno con le utopie sintetiche regressive della conciliazione definitiva delle contraddizioni. In queste condizioni, l'"impegno" non può essere mantenuto a lungo, ed il "disincanto" (l'abbandono delle credenze ingenue nelle utopie sintetiche) fa praticamente tutt'uno con il "disimpegno". Un impegno che si basa sull'illusione non può che essere seguito da un disimpegno che si basa sul disincanto.

Dall'altro lato, il programma di politicizzazione degli specialismi incontra inevitabili difficoltà. La segmentazione e la regionalizzazione del sapere che gli specialismi attuano integralmente (e su cui si basano) non può essere infatti tinta di rosso, in quanto questa compartimentazione è pienamente incorporata in una divisione sociale e tecnica del lavoro funzionale alla riproduzione dei rapporti sociali capitalistici di produzione. Portare fino in fondo il proprio "specialismo", fare bene il proprio

"mestiere", essere stimati dalla comunità accademica degli specialisti (in modo da essere riconosciuti come "uno dei loro", eccetera) fa entrare inevitabilmente in crisi il programma di politicizzazione degli specialismi a partire dallo specifico degli specialismi stessi. La divisione sociale del lavoro che si realizza nel capitalismo permette infatti a gruppi ristretti di filosofi e scienziati di polemizzare contro la presunta "neutralità della scienza", ma non permette certo di intaccare il meccanismo riproduttivo dei rapporti sociali borghesi in cui questa scienza è incorporata.

Le trattazioni filosofiche del "pensiero del Novecento" registrano generalmente questa **impasse**, si accorgono dell'intreccio fra specialismi tecnocratici e disincanto pessimistico che connota il pensiero borghese, ambiscono superare il "punto morto" delle concezioni ingenue dell'impegno. E, tuttavia, sgomente di fronte alla situazione bloccata, ripiegano su un presunto "pensiero debole", capace di "salvare" l'individualità fino ad ora troppo schiacciata dagli "insiemi mistificati" dello Stato, del Partito, della Chiesa, e via via maiuscoleggiando. Alla "crisi" viene tolto ogni carattere sociale, determinato, ontologico, per enfatizzarne, e trasformarla in **Krisis**, gli aspetti estetici ed esistenzialistici.

Vi è qui un punto di grande importanza filosofica. Polemizzare contro la "crisi" in nome del "progresso" (o, peggio ancora, opporre l'ottimismo della volontà al pessimismo della ragione) non ha veramente alcun senso. In questo momento, se si affrontano le cose con prospettiva ontologica, vi è crisi, e non certo progresso. Altra cosa è invece trasformare il dato ontologico della crisi in "filosofia esistenzialistico-positivistica della crisi", come sfondo teorico che maschera la propria totale subalternità ai punti alti del pensiero borghese stesso.

Pensare filosoficamente il XX Secolo non può dunque significare la rimozione (o la banalizzazione) di quello che è stato sopra definito il terzo tipo di reazione alle difficoltà del marxismo nel Novecento: la connotazione del ventesimo secolo come vicolo cieco e dell'orizzonte capitalistico come unità ontologica di alienazione e di intrascendibilità. Tutti i pensatori di valore del Novecento hanno ovviamente toccato questo punto (lo scrivente non ritiene certo di aver scoperto nulla). Tuttavia, per non perderci nella selva dei nomi, fino a smarrire il problema, occorrerà individuare il pensiero che è stato più **coerente e radicale** nel tematizzare questa unità ontologica di alienazione ed intrascendibilità, questo nesso che nella sua apparente indeterminatezza è in realtà la sola negazione determinata (e fin ora assolutamente vincente) agli sforzi del marxismo del Novecento. Crediamo di individuare questo pensiero

in Martin Heidegger, e non in Max Weber (come ci si potrebbe aspettare) per ragioni che verranno qui telegraficamente esposte.

2. Weber e Heidegger: un confronto necessario fra due radicalità filosofiche

Max Weber è stato uno dei più grandi pensatori della storia contemporanea, ed i panni di "confutatore del marxismo" gli vanno certamente stretti. Studiare Weber per avere alcuni argomenti per "confutare" Marx è forse una delle cose più stupide che si possano fare nel Novecento (secolo in cui peraltro non mancano possibilità di fare cose molto stupide). Tuttavia, molti libri dedicati al rapporto Weber-Marx sono costruiti proprio su questo impianto, e seguono un copione prevedibile. All'inizio, vi è un "attacco" teorico, che si pone il problema della compatibilità o meno dei modelli ideal-tipici maxweberiani con i concetti marxiani afferenti i modi di produzione. A questo livello del discorso, una certa "compatibilità" sembra essere possibile, e si tratta solo di vedere fino a che punto la separazione maxweberiana fra produzione e distribuzione possa "accompagnarsi" alla centralità marxiana dei rapporti sociali di produzione (5). Ben presto, tuttavia, si arriva al dunque, alla "filosofia pratica": Marx avrebbe pensato il modo di produzione capitalistico sotto il segno della trasformabilità, attuando con il concetto di proletariato e soprattutto di comunismo una secolarizzazione della escatologia giudaico-cristiana nel linguaggio dell'economia politica, mentre Max Weber, sobrio erede del disincantamento illuministico del mondo, avrebbe comunicato ai contemporanei l'amara verità della chiusura definitiva, sulle nostre teste, della "calotta d'acciaio" della società industriale moderna.

Con la precisione e la radicalità tipica dei grandi pensatori, Max Weber classifica in effetti due ideal-tipi di "socialista": l'**intellettuale**, spesso socialmente sradicato e prigioniero di irrealistici sogni palingenetici, quasi sempre ignaro del funzionamento concreto dei meccanismi di riproduzione di una società complessa e funzionalmente differenziata, che "crede" alla praticabilità concreta degli utopistici sogni marxiani; l'**operaio**, che è invece ben radicato nella concretezza della produzione, ed è, almeno in Europa (ma non in America) **naturaliter socialista** (e non è perciò convincibile con conferenze di sociologia e di economia politica in favore del sistema capitalistico), ma che può essere tenuto a bada ed addomesticato con una forma di "socialismo di stato" assistenziale compatibile con la società borghese moderna. In questo modo, in effetti, Max Weber **cancella** la specificità della

critica marxiana dell'economia politica: l'intellettuale vuole la catarsi universale, la realizzazione dell'assoluto e l'utopia sintetica, tutte cose che non si possono ontologicamente avere; l'operaio vuole alti salari, servizi sociali, garanzie sull'occupazione, tutte cose che si possono avere in un capitalismo "socialmente corretto". L'operaio crede di essere marxista, ma è al massimo un **ricardian socialist** spontaneo; l'intellettuale crede di essere marxista, ma non è che un sognatore romantico in ritardo.

E' difficile sottovalutare la forza di questa teoria "disincantata". Essa funziona come forza sociale, ed ha impregnato anche il senso comune non filosofico. A questo proposito, si possono fare alcune interessanti osservazioni sull'atteggiamento che tengono verso Max Weber molti intellettuali. Alcuni, spesso i più grandi (da Lukàcs, fino a Marcuse, Adorno e Habermas), si rendono perfettamente conto del fatto che Weber è **alternativo** a Marx, e che non si tratta certo di insolentirlo (e tanto meno di ignorarlo) quanto di mettere allo scoperto le radici metafisiche ed irrazionalistiche del suo "disincanto" (che viene spacciato per totalmente razionalistico e "realistico"). Essi capiscono bene, per dirla in breve, che si può certo essere weberiani, ma che è perfettamente possibile essere antiweberiani senza con questo cadere nel ridicolo. Altri, quasi sempre meno grandi, ritengono invece che il weberismo (ed esiste, checchè se ne dica, un vero e proprio weberismo ortodosso) sia la **conditio sine qua non** per pensare la modernità. Come a suo tempo Voltaire pensava che solo un metafisico inguaribile poteva non aderire all'evidenza del pensiero di Locke, così oggi il volterriano in ritardo pensa che chi non segue Max Weber deve avere qualche tabe metafisica nella testa.

Si pone, allora, un problema che definiremo in breve come quello della apparente "ovvietà" del weberismo, del suo presentarsi come "evidenza sistematizzata", che non può essere seriamente messa in dubbio (e qui il paragone con Locke acquista una particolare pregnanza). Senza affrontare di petto questa apparente evidenza, e questo effetto di "ovvietà", ci si perde necessariamente in analisi particolari, spesso utili, ma fuorvianti (6).

Gli elementi dell'apparente ovvietà del senso comune che il weberismo ha trasmesso alla visione filosofica del XX secolo sono soprattutto due. In primo luogo, Weber (facendo proprie nell'essenziale alcune tesi di Rickert, ed invece respingendo il "dualismo forte" di Dilthey) rifiuta l'ipotesi che vi sia una differenza qualitativa sostanziale nei modi di intendere le scienze dello spirito rispetto a quello della natura. Varia lo scopo (l'interesse per l'individuale delle une, per il generale delle altre),

ma non il metodo. In secondo luogo, Weber restaura su di un altro piano il dualismo metodologico (negato in via di principio) fra le scienze storico-sociali caratterizzate in senso "convenzionalistico" (convenzionalismo dei punti di vista a partire dai quali si effettua la dotazione di senso) e "probabilistico" (si vedano i concetti di "possibilità oggettiva" e di "causazione adeguata") e le scienze naturali (in cui invece i rapporti causali sono espressi in termini legali-ogni volta che X allora Y) (7).

E' aperta così la porta per una separazione strutturale fra filosofia, scienze sociali e scienze della natura, con due conseguenze teoriche di fondo. In primo luogo, in Weber l'unica categoria filosofica "forte" rimane quella della "scelta di valore" (che si attua all'interno di un Olimpo politeistico di valori irrelati, metafora nichilistica per indicare la più radicale negazione di ogni ontologia), ed essa si rivela poi tanto "debole" da non poter resistere alla post-weberiana critica alla "metafisica" di tipo neopositivistico. La filosofia è dunque delegittimata, e può soltanto più condurre un'esistenza larvale come metodologia critica delle scienze sociali (8).

In secondo luogo, in Weber si ha una specifica (e curiosa) cecità del fatto che il probabilismo ed il convenzionalismo nascono proprio nell'ambito delle scienze della natura (si pensi alla cosiddetta "crisi dei fondamenti"), e solo dopo vengono "travasati" nel campo delle scienze sociali. Quando si è in presenza di un fatto di tale importanza non si può pensare ad una "svista" da parte di un uomo acuto, colto ed informato come Max Weber, ma è più realistico congetturare che si tratti di una dimenticanza filosoficamente voluta: la dimensione ontologica, negata ai processi sociali, viene invece attribuita ai processi naturali negando addirittura il probabilismo ed il convenzionalismo come elementi di indebolimento di questa stessa "ontologia ingenua".

Un pezzo di mondo, dunque, quello delle scienze naturali, si basa su una ontologia ingenua e rassicurante, che sarà l'anticamera del postweberiano uso della scienza come ideologia di legittimazione del potere politico. Un altro pezzo di mondo, quello delle scienze sociali, deve rinunciare all'inutile fondazione ontologica, ma conserva un impianto "scientifico" flessibile, caratterizzato dal convenzionalismo e dal probabilismo. Un terzo pezzo di mondo, infine, quello della filosofia, vede impallidire la sua consistenza (integralmente de-ontologizzata e pienamente in-fondata) nel destino inesorabile di avere come unico oggetto il "disincanto".

La "radicalità filosofica" di Max Weber ci sembra dunque più apparente che reale: il mondo della natura è intrascendibile,

perchè in esso si danno legalità ontologicamente ferree; il mondo della società è invece trascendibile nella sfera della coscienza, ma diviene ontologicamente intrascendibile una volta che si sia compiuta la complessificazione capitalistica della razionalizzazione di tutti gli ambiti di vita; il sentimento di disagio e di alienazione è un destino esistenziale inevitabile in questa situazione sociale, ma esso non ha alcuna rilevanza ontologica; la filosofia, infine, non può che ripetere all'infinito questa constatazione, ed è questo l'ultimo "universale" che le sia rimasto, a razionalizzazione compiuta. Ne consegue uno "spezzettamento teorico del mondo", che è la premessa logico-storica per la manipolazione "artificialistica" (concettualmente neopositivistica, filosoficamente esistenzialistica, e strutturalmente anti-ontologica) del mondo sociale, necessaria ad un capitalismo che aveva perduto ogni fiducia nella riproduzione "automatica" della sua pseudonaturalità (9).

La "radicalità filosofica" di Martin Heidegger ci sembra invece (nel paragone con Max Weber) del tutto reale e conseguente. Come cercheremo sommariamente di argomentare, essa presenta alcune caratteristiche "monistiche" che ne fanno il vero **oppositore radicale** al materialismo storico in questo secolo. In primo luogo, Heidegger riesce a pensare insieme, in ferrea unità metodologica, le tre componenti che Weber aveva "spezzettato": filosofia, scienze della natura, e scienze sociali. In secondo luogo (sulla base di questa ferrea unità metodologica) Heidegger riesce a pensare in modo "forte" la sua tesi "metafisica" fondamentale, l'unità di alienazione e di intrascendibilità del mondo contemporaneo (in Weber, invece, solo l'intrascendibilità è pensata, in senso debole, come ontologica, mentre l'alienazione è resecata da ogni fondamento strutturale e consegnata al mondo psicologico della claustrofobia per chiusura di "calotta d'acciaio"). In terzo luogo, Heidegger riesce a svolgere questa sua tesi forte **prima** in una formulazione "semplice" (sotto il dominio della categoria di "soggetto") e **poi** in una formulazione più complessa ed impersonale (in cui la categoria di "soggetto" non è più presupposta ma è subordinata integralmente alla sua genesi ontologica). Se Heidegger avesse ragione, il progetto marxiano di critica "pratica" dell'economia politica diventerebbe realmente "ontologicamente impossibile". Una critica marxista ad Heidegger (come quella che qui tentiamo, sia pure in modo ancora incerto) è dunque necessaria, ed improcrastinabile. Essa deve però avere almeno due caratteristiche: il primo luogo, deve riconoscere senza vergogna la superiorità teoretica del rigoroso monismo metodologico di Heidegger sulla maggior parte dei pensatori del Novecento; in secondo luogo, deve concentrare i suoi attacchi ed

il suo rifiuto **soltanto** dove il suo rifiuto è materialisticamente giustificato (nel caso del nostro discorso, la nozione segretamente storicistica del concetto heideggeriano di temporalità, cui Bloch oppone un **multiversum** assai più "materialistico").

Tuttavia, prima di iniziare questo discorso, vi è ancora un ultimo problema, attinente al "fuoco di sbarramento" che le interpretazioni italiane di Heidegger hanno aperto, da almeno vent'anni, contro questa prospettiva. Svolgeremo allora una breve indagine sulla "letteratura filosofica" secondaria su Heidegger, senza la pretesa di farne una rassegna critica esauriente, ma con lo scopo limitato di mostrare chiaramente al lettore come il modo di considerare filosoficamente il rapporto fra Heidegger e Marx che viene qui proposto si contrapponga (su quasi tutti i punti teoricamente rilevanti) alla maggior parte delle "coniugazioni" Marx-Heidegger consuete in Italia oggi.

3. Marx e Heidegger in Italia: storia di un mancato incontro

Il panorama filosofico italiano a proposito di Heidegger presenta due interessanti caratteristiche: da un lato, diffusione relativamente precoce della problematica heideggeriana, traduzioni di ottimo livello, letteratura secondaria ampia e ricca di analisi e di informazioni; dall'altro lato, assenza pressochè totale di un vero confronto Marx-Heidegger, che avvenga sul terreno radicale dell'interpretazione ontologico-sociale del destino del modo di produzione capitalistico (comunque metaforizzato).

Un' (apparente) contraddizione di questo tipo non può ovviamente essere del tutto casuale. Essendosi il marxismo italiano sviluppato sotto il segno dello storicismo, non vi sono neppure le condizioni minime (di comunicabilità linguistica) per far interagire proficuamente e produttivamente due problematiche che sembrano a prima vista assolutamente eterogenee: Marx, visto storicisticamente come l'assertore della positività dell'accumulazione lineare del tempo storico che prepara via via le condizioni per le "magnifiche sorti e progressive" del superamento dell'arretratezza, non può effettivamente avere nulla in comune con Heidegger, visto esistenzialisticamente come negatore del "senso" oggettivo della storia al di là della determinatezza del vivere-per-la-morte del singolo individuo. Un simile " dialogo filosofico" si degrada inevitabilmente in una (poco divertente) commedia degli equivoci. Elencheremo sommariamente qui alcuni di questi equivoci.

In primo luogo, appare francamente poco utile (ed è poco più di una semplice esorcizzazione verbale) mettere in guardia dallo

studiare la problematica filosofica heideggeriana accampando il pretesto di un presunto "Heidegger nazista". Non possiamo qui (per ragioni di spazio) discutere tutti i problemi storiografici sulla collocazione di Heidegger durante la crisi della repubblica di Weimar (1929-1933), sulla adesione di Heidegger alla "presa del potere" da parte di Hitler (1933-1934), e soprattutto sull'evidente ed ormai pienamente dimostrato allontanamento e presa di distanza di Heidegger rispetto al regime nazista (1934-1945). Il fatto che Heidegger non fu mai un pensatore "organico" del nazionalsocialismo, e che non può neppure essere seriamente considerato un suo "apologeta indiretto", può essere ormai dato come dimostrato dalla storiografia filosofica; ancora aperto è invece il problema della appartenenza (o meno) di Heidegger a quella corrente di pensiero, tipicamente tedesca, che viene generalmente definita della "rivoluzione conservatrice", e che trova in Ernst Junger e soprattutto in Moeller van den Bruck due esponenti di rilievo. La sostanziale mancanza, in Heidegger, di elementi teoretici "organicistici" (massicciamente presenti nel pensiero tedesco rivoluzionario-conservatore) ci porterebbe però ad escludere anche questa seconda (effettivamente più plausibile) appartenenza (10).

In secondo luogo, appare fuorviante anche l'indicazione filosofica (autorevolmente sostenuta da Jurgen Habermas) che vede in Heidegger una sorta di "vecchio conservatore", nostalgicamente attaccato all'unità premoderna degli ambiti (modernamente differenziati) della scienza, dell'arte e della morale. Habermas, impegnato in una battaglia (che lo scrivente condivide integralmente, e vorrebbe anzi ulteriormente radicalizzare) contro il cosiddetto "post-moderno", finisce con l'assimilare Heidegger a posizioni che non hanno nulla a che fare con il suo pensiero, incasellandolo in una tipologia di varianti del pensiero anti-moderno come "pensiero conservatore": i giovani-conservatori, i vecchi-conservatori, ed infine i neo-conservatori. Qui Habermas, oltre a scambiare Heidegger per un "organicista" nostalgico della totalità misticamente vissuta, ripropone conseguentemente una forma di weberismo aggiornato agli anni '80 (e questo è, ovviamente, un suo diritto) (11).

In terzo luogo, e soprattutto, appare ancora più fuorviante la lettura di Heidegger come pensatore esistenzialista. Si tratta di un equivoco estremamente interessante, se si pensa che questa lettura fu tipica di uno dei massimi conoscitori di Heidegger in Italia, il filosofo piemontese Pietro Chiodi, il quale sapeva perfettamente che Heidegger respingeva decisamente l'interpretazione del suo pensiero come "esistenzialistico" (e considerava questa

interpretazione come il fraintendimento massimo, il più imperdonabile e fuorviante), e pure non teneva coscientemente nessun conto di questo esplicito atteggiamento heideggeriano. Evidentemente, la lettura di **Essere e Tempo** come di una sorta di manuale esistenzialistico per l'impegno ed il rischio, contro l'anonimità ed i compromessi della vita quotidiana, banale e troppo spesso inautentica, era un fatto storicamente quasi **obbligato** per una generazione di intellettuali provenienti dall'antifascismo e dalla resistenza e portati a metaforizzare questi ultimi come "autenticità" contrapposta alla "inautenticità" del fascismo e del collaborazionismo. Non ha dunque molto senso polemizzare contro la lettura "esistenzialistica" di Heidegger, così come non avrebbe senso polemizzare contro l'operazione di Tommaso volta a fare di Aristotele un pensatore **naturaliter** cristiano. Si tratta di un episodio storico, che bisogna prima comprendere, per poi potersene congedare, in modo rispettoso, ma anche irreversibile (12).

In quarto luogo, appaiono improduttivi gli inviti a leggere Heidegger in chiave soprattutto "ermeneutica". Il pensiero heideggeriano è infatti, in senso forte una ontologia (ed anzi un'ontologia decisamente storica e sociale, sia pure metaforizzata linguisticamente in forma differenzialistica e destinale), e non certo un'ermeneutica; esso da luogo ad una "pratica filosofica" di tipo ermeneutico, ma questa peculiare "pratica teorica" non deve essere scambiata per una "filosofia dell'interpretazione" (che, appunto, esiste, ma è altra cosa). Se fuorviante appare la tendenza a schiacciare Heidegger su Gadamer (che è invece **veramente** un ermeneuta, nel senso più pieno ed autentico del termine), ancora più fuorviante, e del tutto infondato, è il far diventare Heidegger un pensatore compatibile con una sorta di "ermeneutica del nichilismo" che ha avuto recentemente un certo successo nel panorama filosofico italiano contemporaneo. Si istituisce infatti un rapporto di continuità tematica (del tutto inesistente) fra la radicale critica nietzschiana dei "valori" platonico-cristiani, inverati nella società borghese contemporanea, ed il congedo heideggeriano dal pensiero metafisico (quando in realtà Heidegger è stato un pensatore radicalmente anti-nietzschiano, ancora più anti-nietzschiano di quanto lo è stato il Lukàcs della **Distruzione della Ragione**); la critica nicciana dei valori morali, sommata alla critica heideggeriana della metafisica, finisce con il legittimare una sorta di "sfondamento ontologico permanente", che diventa paradossalmente una ermeneutica del nulla. Tuttavia, (così come non ci si deve stupire delle letture esistenzialistiche del pensatore meno esistenzialista che ci sia) non bisogna stupirsi troppo di una

lettura nichilistica applicata al pensatore meno nichilista che vi sia; il doppio crollo della credibilità (in senso forte) del pensiero laico-borghese, da un lato, e del pensiero storicista-marxista, dall'altro, ha creato una congiunturale, storica situazione di "delegittimazione teoretica dell'esistente", che si metaforizza filosoficamente in un innocuo, conformistico nichilismo metodologico, perfettamente compatibile con l'accettazione della riproduzione dei rapporti sociali borghesi (13).

In quinto luogo, appare del tutto infondata la tendenza a leggere il pensiero di Heidegger come una sorta di "legittimazione teorica del primato fondativo della prassi politica". La trasformazione dell'ontologia differenzialistica heideggeriana in una teoria dell'azione costruita sul modello dell'attualismo gentiliano (travestito-goffamente-da "autonomia del politico") poteva avvenire **soltanto** in Italia, cioè in una situazione geograficamente e storicamente caratterizzata dalla continuità sotterranea del dominio del pensiero gentiliano, idealistico-soggettivo, da un lato, e dalla decadenza irreversibile dello storicismo marxista, dall'altro. La "sinergia" di questi due processi (largamente inconsapevoli l'uno dell'altro) ha caratterizzato gli anni '70 in Italia, e non può essere compresa senza fare riferimento alla dissoluzione dell'operaismo teorico in una forma di machiavellismo di seconda categoria. Avendo Heidegger (secondo questa tendenza) dimostrato che dell'Essere come tale non è più Nulla, l'azione politica diventa il centro archimedico, svincolato da qualsivoglia limite ontologico-sociale, dell'agire umano nel Cosmo (un cosmo, ovviamente, senza più "centro") (14).

In sesto luogo, infine, occorre evitare la via, invitante ma scivolosa, delle troppo facili conciliazioni fra Heidegger e Marx. Le apparenti somiglianze fra la critica heideggeriana del mondo "moderno" ed altre, analoghe critiche, possono infatti trarre in inganno e legittimare letture "concordistiche", più attente a classificare facili analogie che a riconoscere differenze radicali di metodo e di oggetto (15). Non basta, infatti, individuare Heidegger e Marx come i pensatori che più radicalmente hanno cercato di pensare il carattere "planetario" della tecnica moderna facendone l'oggetto privilegiato del loro pensiero: è questa una condizione necessaria, ma non sufficiente per pensare **radicalmente** il rapporto fra Heidegger e Marx. Se si vede questo rapporto "dalla parte dell'oggetto" (ipostatizzando, cioè, l'oggetto) si è portati a pensare che Marx e Heidegger abbiano una nozione di tecnica come fatalità destinale che si impone con l'inesorabilità di un processo naturale, e si tratti perciò di imparare ad "ascoltarla", a "fruirne", a

"cogliere l'occasione" che essa ci dà per uscire dal circolo vizioso della "ripetizione" dell'agire metafisico. Se si vede questo rapporto "dalla parte del soggetto" (ipostatizzando, cioè, il soggetto), si è portati a pensare che la produzione, storicamente specificata come capitalistica, operi la crisi del soggetto; la perdita dell'Essere viene così interpretata come perdita del "soggetto", distrutto dalla sottomissione reale del lavoro al capitale e violentato dalla Tecnica. In entrambi i casi ogni rapporto produttivo fra Heidegger e Marx è reso impossibile da questo doppio mito dell'Origine, di un Essere Pieno, mano a mano perduto nell'inesorabile precipitare della civiltà occidentale verso il Tramonto, da un lato, oppure di un Soggetto Pieno,distrutto progressivamente dal dispiegarsi del "Capitale" come astrazione reale, produttrice di effetti "oggettivanti", dall'altro (16).

Non aggiungeremo qui altre "letture heideggeriane" che riteniamo fortemente fuorvianti. Lo stesso aggettivo "fuorviante" è del resto poco heideggeriano (Heidegger pensa infatti la pratica filosofica come un sentiero che penetra nel bosco, permettendo di trarne legna per scaldarsi, e non come un itinerario da percorrere in modo turistico o commerciale). Volevamo qui percorrere un **nostro** sentiero filosofico, e si dovevano togliere gli ostacoli dalla strada. Un ultimo ostacolo deve forse essere ancora tolto: l'interminabile discussione sulla cosiddetta **Kehre** del pensiero heideggeriano,e sul quando e dove situarla (**Kehre** significa "svolta", e ci si chiede se Heidegger abbia realmente "svoltato" da una prima posizione, etichettabile come esistenzialistica, o comunque soggettivistica, ad una seconda posizione, di tipo antisoggettivistico dichiarato, definibile come "ontologica"). Si tratta di un problema interpretativo serio, degno di analisi filologica e di riflessione: tuttavia essendo la nostra ottica molto "orientata" sul rapporto diagnosi heideggeriana/crisi del materialismo storico (un punto di vista assai preciso e determinato), interpreteremo la **Kehre** non come "svolta", ma come radicalizzazione ed approfondimento di un **unico** itinerario filosofico: la tematizzazione della inscindibile unità di alienazione e di intrascendibilità del mondo storico-sociale contemporaneo, visto sotto l'aspetto rigorosamente ontologico. Già in **Essere e tempo** Heidegger pensa infatti l'impersonalità strutturale della esistenza dei singoli nel capitalismo come una categoria ontologica (e pertanto non come un "esistenziale"), lasciando però spazio linguisticamente a possibili fraintendimenti esistenzialistici; sviluppando il suo pensiero l'impersonalità strutturale del mondo contemporaneo pertiene sempre di più alla società come tale, e sempre meno al soggetto. **Qui**, e solo **qui**, è

il luogo filosofico dell'incontro con la marxiana critica dell'economia politica, che non ha anch'essa nulla a che vedere con le grandi narrazioni edificanti del soggetto olisticamente collettivo (17).

4. L'analisi heideggeriana del presente: un dispositivo di inversione

L'analisi heideggeriana è stata correttamente definita da uno studioso tedesco come unità sistematica fra critica della conoscenza e critica della società. La critica heideggeriana della conoscenza non dà però luogo ad una variante del neocriticismo nè tanto meno della epistemologia, ma assume la forma strutturale della "scepsi", cioè della messa fra parentesi dell'apparenza "positiva" del mondo (l'atteggiamento è ontologico, mentre il linguaggio con cui la "scepsi" viene articolata presenta tracce fenomenologiche ed ermeneutiche) per rintracciare le condizioni ontologiche che determinano questa apparenza "positiva" stessa. La critica heideggeriana della società non dà luogo ad una "teoria critica" basata su di un uso sistematico della "dialettica negativa", ma si fonda monisticamente sopra un principio semplicissimo ed apparentemente molto povero (a prima vista) (18). Questo principio **inverte** e soprattutto mina alle fondamenta il presupposto (quasi sempre implicito, e considerato troppo ovvio per necessitare una dimostrazione) dell'umanesimo occidentale, cioè il rapporto soggetto-oggetto. Questo rapporto, come è noto, viene generalmente concepito in due varianti: quella idealistica, per la quale il soggetto produce l'oggetto, in condizioni particolari; quella realistico-materialistica, per la quale il soggetto riflette l'oggetto, in condizioni particolari. Le due varianti sono certo basate su differenze molto importanti, e la discussione di queste differenze ha prodotto una letteratura filosofica vastissima e spesso di grande valore: il razionalismo (che si basa sulla riflessione dialogica di secondo grado fondata sulla distinzione fra soggetto ed oggetto) ed il misticismo (che si basa sulla intuizione muta di primo grado fondata sulla indistinzione fra soggetto ed oggetto) fanno entrambi parte di questa costellazione, in quanto varianti antitetico-polari dell'isolamento metodologico delle categorie autonomizzate di soggetto e di oggetto (19).

Invertire questo approccio è molto difficile, in quanto quest'ultimo ha alle spalle la forza d'inerzia del linguaggio (ed infatti Heidegger ha giustamente sottoposto il linguaggio a torsioni inaudite, erroneamente scambiate per "gergo della autenticità" e tentativo di stupire il lettore, o meglio l'ascoltatore): è difficile

"far parlare l'impersonale", in quanto è pur sempre un soggetto particolare che tenta di usare il linguaggio consueto per piegarlo in una direzione contraria, la "voce dell'Essere" (20).

Per più di quarant'anni Martin Heidegger ha cercato di pensare una cosa sola, un apparente paradosso che va contro le collaudate certezze apparenti del senso comune: quanto più si pensa la realtà sociale sotto il dominio della categoria di soggetto (o peggio, di attività di un soggetto), tanto più allora l'oggetto che necessariamente gli si contrappone appare dominato da una sempre maggiore immodificabilità. Vi sono, certo, evidenti similitudini con il pensiero orientale, indiano e soprattutto cinese: anche nel taoismo cinese classico l'attività è pensata sotto il segno della totale incapacità a modificare. Queste similitudini portano però fuori strada. Il pensiero heideggeriano è un pensiero radicalmente occidentale, e non ha nulla a che vedere con le "acclimatazioni" affrettate di filosofie "orientali", nate in contesti storici molto differenti.

Heidegger ha cominciato molto presto a cercare di dar voce alla impersonalità ontologicamente promanante dal mondo moderno, e non vi è in proposito che da leggere **Essere e Tempo** (21).

L'impostazione heideggeriana del problema dell'Essere esclude pregiudizialmente la "descrizione" di questo Essere come qualcosa che "ci stia davanti".Occorre passare attraverso una sorta di analitica esistenziale, che parta dall'essere-nel-mondo come unico spazio (teorico e pratico) in cui può avvenire la dialettica fra impersonalità strutturale e personalizzazione esistenziale dell'esperienza di questa impersonalità. Occorre notare subito che non si è davanti ad un "manuale di esistenzialismo autentico", ma ad una semplice "mossa filosofica" per entrare in rapporto con l'Essere (il quale non si dà comunque se non nella forma specifica dell'Esserci, così come - per fare un'analogia geymonattiana - la verità assoluta non si dà se non nella forma della verità relativa). E' interessante osservare che le tre determinazioni essenziali dell'impersonalità necessariamente inautentica del mondo analizzate da Heidegger (la chiacchiera - Gerede -, la curiosità - Neugier -, l'equivoco- Zweideutigkeit -) non sono affatto meri "esistenziali" astorici e fuori dallo spazio-tempo, e non sono neppure caratteristiche psicologiche della frenetica vita berlinese e più in generale metropolitana viste da un campagnolo radicato nel suo villaggio, ma rappresentano caratteristiche ontologico-sociali del decadimento della "sfera pubblica borghese" nel XX secolo (22).

In **Essere e Tempo** la critica all'inautenticità impersonale del mondo moderno è ancora fatta sotto una forma linguistica che

"promette" illusoriamente l'apertura di "spazi di autenticità" (l'assumere su di sè il proprio destino, il vivere-per-la-morte, il superamento della "coscienza volgare" con la decisione anticipatrice). Non è dunque casuale che si sia potuto costruire, proprio sulla base di **Essere e Tempo**, un'incredibile filosofia della "possibilità" esistenziale del superamento, almeno parziale, della vita inautentica del mondo moderno.

Heidegger prende invece un'altra strada. Dopo **Essere e Tempo** radicalizza ulteriormente l'analisi ontologico-sociale dell'impersonalità strutturale del mondo moderno. In questo periodo si colloca il suo interessante dissidio con Ernst Junger, che è tuttora di straordinario significato filosofico: entrambi assumono la Tecnica moderna come "destino" dell'uomo contemporaneo, ma soltanto Junger ritiene che si possa andare "oltre la linea" stabilita da essa per mezzo di una decisione esistenzialmente rischiosa e di una serie di esperienze fisico-psichiche personali. Si può dire che Junger abbia veramente esistenzializzato **Essere e Tempo** nel modo più coerente ed anche più suggestivo: la solidarietà antitetico-polare fra un massimo di personalizzazione esistenzialistica dell'esperienza ed un massimo di accettazione fatalistico-destinale dell'involucro "tecnico" del mondo moderno è in Junger massima (ed è questo, forse, il motivo più profondo dell'attuale **revival** jungeriano, che coincide con il massimo di rifiuto per una prospettiva di tipo ontologico-sociale) (23).

Heidegger sa invece che "oltre la linea" non si può andare, enfatizzando il primato della volontà-della-volontà come sostituto delle vecchie metafisiche onto-teo-logiche ormai tramontate. E' questo, non a caso, il periodo del suo studio di Nietzsche, considerato idealtipicamente e paradigmaticamente come l'esito inevitabile ed il coronamento del tentativo di andare "oltre la linea" con la mera decisione anticipatrice dell'impegno personale (24).

Nella **Lettera sull'umanesimo** il rifiuto del trascendimento soggettivistico del destino storico in nome della decisione anticipatrice (nutrita quasi sempre di uno sciagurato **pathos** dell'autenticità) assume finalmente una forma espressiva di cristallina chiarezza. Vi sono, certo, delle "esperienze" alle spalle della **Lettera sull'umanesimo**: la guerra mondiale, che aveva travolto la Germania insieme con il regime hitleriano, ed i prodromi della guerra fredda fra Usa ed Urss, viste sempre da Heidegger come portatrici di una cultura storico-politica intimamente solidale (l'americanismo ed il comunismo come varianti dell'inveramento tecnico della metafisica) (25).

Heidegger si avvicina al marxismo con un movimento di pensiero che sembra avere due tempi. In primo luogo, secondo Heidegger "Marx, in quanto esperisce l'alienazione, raggiunge una dimensione essenziale della storia: è perciò che la concezione marxista della storia si pone al di sopra di ogni altro "storiografismo" (Historie)". Si tratta di un "riconoscimento" fatto da Heidegger a Marx che non ha nulla a che vedere con il pallido giovane-marxismo (che contrappone un'interpretazione umanistico-esistenzialistica della alienazione, attribuita al giovane Marx, al Marx del **Capitale**), in quanto concede al pensiero di Marx di essere stato un pensiero ontologico, che verte sull'Essere nella sua dimensione storica. In secondo luogo, Heidegger sostiene che "è necessario che ci si liberi dalle ingenue rappresentazioni relative al materialismo e dalle critiche superficiali che dovrebbero colpirlo. L'essenza del materialismo non sta nell'affermazione che tutto è pura materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica, secondo cui tutto l'essente appare come materiale del lavoro. L'essenza moderna e metafisica del lavoro è anticipata nella **Fenomenologia dello Spirito** di Hegel come il processo auto-organizzantesi della produzione incondizionata, cioè come l'oggettivazione del reale da parte dell'uomo inteso come soggettività". Il materialismo del lavoro, secondo Heidegger, è tipico sia del nazionalismo che dell'internazionalismo: "Ogni nazionalismo è metafisicamente antropologismo e come tale soggettivismo. Esso non è superato mediante il semplice internazionalismo; anzi mediante questo si estende e si eleva a sistema. Il nazionalismo non viene in tale modo innalzato e superato nell'**humanitas**, così come l'individualismo non è superato mediante un collettivismo privo di storia. Il collettivismo è la soggettività dell'uomo posta a livello della totalità. Esso porta a compimento la sua incondizionata autoaffermazione. Questa non si lascia eliminare; non solo: un pensiero che ne media solo un aspetto non è neanche in grado di esperirla in modo sufficiente. Dappertutto l'uomo, esiliato dalla verità dell'Essere, gira su se stesso come **animal rationale**".

Qui Heidegger (il quale, del tutto **en passant**, coglie due aspetti essenziali dello stalinismo storico, il suo nazionalismo grande-russo travestito da internazionalismo e la sua enfasi sul lavoro stachanovizzato e di potenza "illimitata") coglie acutamente, meglio di centinaia di inutili tomi sul marxismo teorico apologeticamente ricostruito, come "il processo auto-organizzantesi della produzione incondizionata, cioè l'oggettivazione del reale da parte dell'uomo inteso come soggettività" sia la struttura portante del materialismo storico (concepito in senso grande-narrativo) e del materialismo

dialettico (concepito in senso deterministico-naturalistico, ove la natura sia antropomorfizzata e pertanto dotata di un teleologismo dialetticamente espressivo). Inoltre, Heidegger non pensa neppure che tutto questo sia stato un "errore d'interpretazione", correggibile mediante l'affinamento della critica testuale e della marxologia filologica, ma colloca l'intera nozione soggettivistica di materialismo in una serie storica geneticamente indagata (in linguaggio marxista, la falsa coscienza è innanzitutto coscienza necessariamente falsa).

L'acuta valutazione heideggeriana del marxismo novecentesco contenuta nella **Lettera sull'Umanesimo** è integrata dalla analisi metaforizzata del capitalismo occidentale contemporaneo contenuta nel testo **L'Epoca dell'immagine del mondo.** Le cinque manifestazioni essenziali del mondo moderno (il mondo della metafisica) indicate da Heidegger sono tutte determinazioni ontologiche dell'Esserci capitalistico contemporaneo: la scienza matematica della natura, che si pensa soggettivisticamente come "precedente" e come fondativa del mondo moderno, e che è in realtà seconda; la tecnica meccanica, che viene pensata come "derivata" dalla scienza matematica della natura, e che in realtà la precede sul piano logico e storico; la riconduzione dell'arte nell'orizzonte dell'estetica, riflessione dell'arte su se stessa e quindi sua estinzione; la trasformazione della cultura in politica culturale; la sdivinizzazione che, in quanto stato di indecisione rispetto a Dio ed agli Dei, ha riempito ciò che aveva prima svuotato con la ricerca storiografica e psicologica sul mito. Anche qui, solo uno sciocco può parlare di "critica romantica della scienza": la specificità, storicamente determinata, del capitalismo contemporaneo è fotografata con una tale vivezza di colori da far risultare "sfuocate" le tanto apprezzate fotografie weberiane (26).

Apparentemente, Heidegger non parla di ciò di cui i marxisti vorrebbero parlare. Tuttavia, proprio dove Heidegger sembra a prima vista più lontano dall'approccio ontologico-sociale di Lukàcs (l'uno, che mette in guardia dalle illusioni di padroneggiare gli esiti dei progetti finalisticamente orientati al "dominio" su qualcosa; l'altro, che limita ferreamente alla "forma" dell'agire lavorativo, teleologicamente orientato, la proprietà di raggiungere uno scopo) mette in guardia in realtà contro la **stessa cosa:** l'illusione soggettivistica, ontologicamente s-fondata, e perciò pretestuosamente autofondativa, di uscire dalla durezza della costituzione materiale del modo di produzione capitalistico, segretamente impersonale e perciò del tutto impermeabile ad una serie di "decisioni soggettive". Oggi sappiamo che la problematica

della sostituzione della proprietà giuridica pubblica alla proprietà giuridica privata dei mezzi di produzione, e la problematica della sostituzione del piano al mercato (per vincere la cosiddetta "anarchia della produzione capitalistica") ha continuato a far girare su se stesso l'uomo come **animal rationale.** (27).

Resta il fatto che, se la diagnosi antisoggettivistica è **comune** ad Heidegger ed ai marxisti orientati in senso ontologico-sociale (come lo scrivente), diverse sono le prospettive di prognosi: in Heidegger (che lo disse anche esplicitamente), solo un Dio può ancora salvarci (in altre parole, un intervento, per ora imprevedibile, esterno al **continuum** storico che rappresenta se stesso con una immagine del mondo umanistico-scientifica); in Lukàcs, il ritorno ad una concezione ontologico-sociale del processo storico è dichiarata possibile e praticabile senza alcun intervento divino, ma per opera degli individui associati, ove però questi individui sappiano costituirsi in "particolarità" di tipo nuovo, recidendo il cordone ombelicale con la pura singolarità seriale.

Il problema, qui, non è certo quello di fare scommesse ottimistiche o dichiarazioni sapienzialmente pessimistiche (si tratterebbe comunque di "opinioni" ontologicamente poco fondate). E' invece utile chiederci **in che modo** Heidegger giunge al disincanto della frase terribile: "solo un Dio può ancora salvarci". Egli vi giunge dopo aver attivato un dispositivo ferreamente teleologico di lettura dell'esperienza occidentale, che può essere interessante ripercorrere brevemente (28).

5. L'analisi heideggeriana del passato: un dispositivo teleologico

In Heidegger, la storia precipita destinalmente nel tempo presente, dopo aver percorso una serie di tappe, tutte ricostruibili alla luce del presente tramonto dell'Occidente. E' già stato rilevato (e non è certo difficile accorgersene) che Heidegger, in un certo senso, **rovescia** il percorso della **Fenomenológia dello spirito** di Hegel. In Hegel lo Spirito, anch'esso superpersonale e sempre ontologicamente organizzato, percorreva una serie di tappe concepite come un fondamentale "accrescimento dell'esperienza storica": il processo era ferreamente imputato alla sostanza concepita come soggetto, ed in questo modo la titolarità dell'esperienza era garantita. Heidegger rovescia l'imputazione soggettiva dell'accrescimento dell'esperienza in perdita progressiva dell'Essere causata dall'ipertrofia del soggetto stesso. A parere dello scrivente dopo tante chiacchiere sul "rovesciamento" di Hegel da parte di Marx, il **primo,** autentico, "rovesciatore" di Hegel è stato

Heidegger, e **soltanto** Heidegger. Si tratta, inoltre, di un rovesciamento integralmente materialistico di Hegel, in quanto si prende materialisticamente atto di centocinquant'anni di storia post-hegeliana. In Heidegger la "differenza ontologica" gioca lo stesso ruolo conoscitivo che in Hegel giocava la "determinazione riflessiva", ed il fatto che la prima si pensi come determinazione non dialettica non riveste una grande importanza. In generale, è possibile dire che l'insistenza sulla contrapposizione polare fra dialettica e differenza è un artificio gnoseologico stupidamente post-moderno, in quanto da Hegel a Heidegger lo "scivolamento" progressivo della determinazione dialettica in determinazione differenziale rivela piuttosto, nel rarefatto mondo della terminologia filosofica, l'aumento della "durezza" impersonale (ed imperforabile all'attività) della riproduzione dei rapporti sociali capitalistici (29).

Heidegger, come è noto, è un acuto commentatore dei presocratici. Egli si tiene lontano sia dal marxismo razionalistico applicato all'antichità (si pensi a Farrington), sia dal sapienzialismo di derivazione nicciana (evidente anche in acutissimi interpreti come Colli), sia, infine, dal materialismo genetico-dialettico (si pensi a Thomson ed a Sohn-Rethel). E' sufficiente, per Heidegger, che risulti chiara, nei presocratici, l'assenza di una vera dicotomia articolata sulla distinzione fra soggetto ed oggetto, radice del destino metafisico dell'Essere (30).

Anche l'analisi heideggeriana di Platone e di Aristotele è estremamente radicale, nella sua semplicità. Non vi è in lui quasi traccia di analisi di sociologia storica (o di antropologia storica, luogo in cui il **multiversum** del possibile decorso temporale potrebbe meglio apparire). Platone compie l'atto **originario**, geneticamente fondativo (e sappiamo che là dove c'è l'origine, là c'è anche la fine, là dove c'è Platone, c'è già, fin da subito anche Nietzsche): la conversione della **aletheia** in **orthotes**, della verità come modalità di apparizione e di disvelamento dell'Essere in verità come modalità di rappresentazione "giusta" di un soggetto. Da questo punto, il destino inesorabile dell'Occidente è già integralmente predeterminato: da Aristotele a Cartesio, da Kant a Nietzsche, il **tempo del destino**, originario quanto fatale, segna l'approfondimento del dominio impersonalmente metafisico sul mondo. Non possiamo qui soffermarci sulla (spesso acutissima) interpretazione heideggeriana dei vari autori (anche qui, un esame comparativo con le hegeliane **Lezioni sulla Storia della Filosofia** sarebbe utilissimo; ogni autore, apparentemente ultrapersonalizzato, è in realtà inserito in un **continuum** temporalmente omogeneizzato funzionale alla tesi predeterminata in anticipo dall'autore) (31).

Si tratta, dunque, di un dispositivo integralmente teleologico: il passato è ricostruito come visibilità filmica della precipitazione di un grave in un punto, in un tempo integralmente spazializzato. La trattazione heideggeriana del presente, come unità di alienazione compiuta e di impossibile trascendimento (solo un Dio può ancora salvarci), è legittimata (secondo i più vieti canoni storicistici) da una lettura unilineare del tempo storico, che trascura ogni possibile "uscita laterale" e, più in generale, ogni possibile "padroneggiamento della prassi". Meglio questo, certo, della pappa umanistica e storicistica delle "magnifiche sorti e progressive". Tuttavia, non si è in presenza di un'alternativa teorica di nessun genere.

6. Weber, Heidegger, Marx: un confronto produttivo ancora tutto da compiere

Se non esiste una vera alternativa teorica convincente alla (pur grandemente difettosa) filosofia del materialismo storico, non esiste tuttavia neppure una possibilità immediata, da parte di quest'ultima, di giungere ad una praticabile sintesi di conoscenza del mondo e di trasformabilità di quest'ultimo. Un confronto produttivo fra Weber, Heidegger e Marx sarebbe certo utilissimo, ma esso stenta a decollare. Non si tratta solo del fatto, già ampiamente documentato nelle pagine precedenti e certo rilevante, che i tre autori vengono analizzati e discussi sempre separatamente, da weberologi, heideggerologi e marxologi. Si tratta di una ambiguità strutturale del mondo "moderno" (cui, tra l'altro, il cosiddetto post-moderno filosofico tenta di dare una soluzione) (32).

Il "moderno" non è infatti un "archetipo", staticamente fisso, dotato di caratteristiche univocamente descrivibili, ma è un "processo" dinamico, che incorpora una serie di slittamenti (non solo teorici, ma integralmente teorico-pratici), che potremo definire, in primo approccio e con molta approssimazione, uno slittamento problematico e complesso dalla ragione alla razionalità alla razionalizzazione. Non vi è qui nulla di fatalistico, e non si tratta dell'esito inevitabile della scelta di Ulisse di ascoltare il canto delle Sirene o di Platone di trattare l'essere come se fosse un ente. Si tratta di qualcosa di specifico e di determinato, che attiene integralmente al movimento profondo dello sviluppo del modo di produzione capitalistico.

I grandi pensatori che furono attivi durante quello che potremo definire il "periodo classico del moderno" (da Kant a Hegel a Smith) cercarono tutti di rintracciare la **ragione** nella storia: vi fu

chi identificò semplicemente la ragione con il progresso dei commerci e dell'industria inteso come supporto sostanziale dell'incivilimento dei costumi sociali (Smith); chi rifiutò di identificare la ragione direttamente con il corso storico, ma la correlò con esso come idea regolativa dei comportamenti umani (Kant); chi infine non si accontentò di questa correlazione "debole" (che separava ancora in modo troppo illuministico il reale concreto e l'ideale astratto), ma volle in modo più "forte" pensare insieme la ragione ed il decorso storico stesso (Hegel). In tutti tre i casi, però, il "moderno" era il luogo della ragione, anche se per alcuni, refrattari alla dialettica, esso nasceva dal medioevo per sottrazione di superstizioni ed addizione di conoscenze, mentre per altri, dialettici, esso sviluppava, negando e conservando, elementi già presenti nel decorso storico passato. Gli stessi negatori della ragione dovettero (come Schopenhauer) collocarsi su questo terreno "moderno", se non altro per rifiutarlo integralmente come "illusione".

Con l'avvento del positivismo e la generalizzazione dell'industrializzazione, durante l'"età della borghesia", la ragione assunse sempre più il carattere limitativo della razionalità. Si trattò di un'apparente ritorno alla razionalità illuministica, che si poneva però sul terreno della integrale autonomizzazione disciplinare delle scienze naturali e sociali. Queste scienze assumevano da un lato specifici "stili di razionalità", mentre dall'altro erano costrette a rinunciare ad un'unificazione filosofica basata su di un concetto sostantivo di ragione. La "visione del mondo" positivistica (con il connesso "romanticismo della scienza") non può essere scambiata in alcun modo per qualcosa di analogo alla precedente costellazione classico-moderna (tipica di Kant, Smith e Hegel), in quanto essa si limitava ad enfatizzare apologeticamente la somma dei "risultati" raggiunti dalle varie scienze particolari (le enciclopedie positivistiche non sono dunque qualcosa di omogeneo alla **Enciclopedia** hegeliana). La razionalità positivistica non è neppure la "conseguenza" applicata della **ratio** calcolistico-quantitativa che si fa risalire a Cartesio, in quanto essa vive **esclusivamente** nelle pratiche pluralistiche degli "stili di razionalità" delle singole scienze, che non sono però (come opinano i gnoseologi) mere condizioni epistemologiche di auto-riflessione delle scienze stesse, ma incorporano direttamente (come giustamente nota Heidegger) una particolare messa-a-disposizione del mondo stesso (33).

Lo scivolamento degli stili di razionalità in pratiche di razionalizzazione è dunque (per usare ancora un termine heideggeriano) "fatale". Il capitalismo, autolegittimatosi all'inizio

come ragione, costituitosi in modo articolato attraverso stili di razionalità, si riproduce attraverso procedimenti di razionalizzazione. Si tratta, ancora una volta, di un **processo unitario**, che deve essere pensato in modo rigorosamente monistico.

In Marx esistono tutti i presupposti per pensare il "moderno" come un processo unitario incorporante ragione, razionalità e razionalizzazione. Max Weber, invece, disarticola la "ragione" in una pluralità neo-kantianamente irrelata di politeismo dei valori, la "razionalità" in un rapporto mezzi-fini ed infine la "razionalizzazione" in un destino storico ineluttabile. Martin Heidegger, più monisticamente, ontologizza la ragione "metafisica" come compimento storico-destinale della temporalità occidentale, ed unifica così anche la razionalità e la razionalizzazione come le due faccie inseparabili, teorica e pratica, dell'integrale messa-a-disposizione impersonale del mondo ridotto ad im-posizione anonima (Ge-stell).

Nello stato catastrofico, grande-narrativo e deterministico-naturalistico, in cui i marxismi storicamente costituiti hanno ridotto il materialismo storico e la critica dell'economia politica, il pensiero di Marx appare francamente, a prima vista, **inferiore** a quello di Weber o di Heidegger. Ovviamente, il termine "inferiore" deve essere inteso come "pensiero assai meno in grado di comprendere e di trasformare il mondo". Il mondo, infatti, non si comprende per nulla applicandogli un dispositivo teleologico (in avanti o in indietro), e non si trasforma affatto imputando il processo di trasformazione ad un soggetto sradicato e svincolato da ogni presupposto ontologico-sociale.

Come si è detto nella seconda parte di questo scritto, il ritorno a Marx è possibile per noi soltanto attraversando a ritroso (ripetendo, per civettare con il linguaggio heideggeriano) i marxismi storicamente costituiti. Nel caso concreto dei "marxisti italiani" di questi anni, ripetendo senza stancarsi la formazione ideologica storicistico-togliattiana e quella operaistica. Non torneremo su questo punto, già ampiamente argomentato. Apriremo invece il problema dei "grandi pensatori" contemporanei, i quali hanno cercato di affrontare sul terreno del materialismo storico (almeno come volontà soggettiva di adesione e di appartenenza, che è anche il caso dello scrivente) il compito della riforma radicale della forma filosofica del discorso marxista. Ve ne sono molti, anche e soprattutto poco noti. Le mode filosofiche di oggi non si interessano a loro, oppure, se lo fanno, li piegano in direzioni che nulla hanno a che fare con le loro intenzioni teoriche di fondo, oppure ne enfatizzano aspetti del tutto secondari mutando del

tutto il contesto rilevante delle loro affermazioni. Discuteremo brevemente **alcune soluzioni teoriche** date da Ernst Bloch e Gyorgy Lukàcs ai problemi che abbiamo aperto. Esse non sono certo definitive, e non possono quasi mai essere divelte dal contesto storico congiunturale in cui vennero pensate. La valorizzazione del **multiversum** temporale blochiano e del carattere ontologico-sociale della lucacciana categoria di **lavoro** deve essere intesa come un primo passo, necessariamente ancora insufficiente, in una direzione che si lasci alle spalle gli esiti bloccati dei marxismi contemporanei ed il loro disincantato rovescio antitetico-polare, il crudo destinalismo di Martin Heidegger (34).

NOTE

1. Per una introduzione ai testi dei **nouveaux philosophes** si veda Mura-Pieretti-Galeazzi, I Nuovi Filosofi, Città Nuova, 1978. E' difficile, comunque, prendere filosoficamente sul serio chi mette insieme Fichte, Marx e Nietzsche in un gruppo di "maestri pensatori" del dominio dispotico sulle plebi in nome di un "popolo" sublimato in statualità senza legge. Per comprendere il fenomeno (effimero ma significativo) dei **nouveaux philosophes** occorre tenere soprattutto in conto due fattori: in primo luogo, si trattò di un fenomeno vezzeggiato, accompagnato, sponsorizzato dai **mass-media**, come mai era accaduto prima (furono infatti i **media** capitalistici, fra il 1976 ed il 1978, a determinare la forma in cui si discusse pubblicamente della cosiddetta "crisi del marxismo", predeterminandone in parte gli esiti teorico-pratici): in secondo luogo, come notò a suo tempo Goran Therborn (cfr. **Problemi del socialismo**, 21, 1981), la "crisi del marxismo" di cui si parlò a cavallo fra gli anni 70 e gli anni '80 fu un fenomeno geograficamente e storicamente sud-europeo, particolarmente francese ed italiano (dovuto dunque al modo specifico in cui avvenne il "riflusso" di una precedente politicizzazione "marxista" di consistenti strati di intellettuali e giovani). Altra cosa, ovviamente, è il fenomeno storico-mondiale della crisi oggettiva della forma terzinternazionalistica del marxismo nell'attuale periodo storico.
2. Lo scrivente rimanda qui al suo saggio pubblicato in Aa.Vv. **Il marxismo in mare aperto**, Angeli, 1983. Non si vuole certo qui disprezzare come irrilevante il complesso di problemi che ruota intorno al tema della "falsificabilità" (per un'introduzione a questa problematica si veda la convincente voce di S. Amsterdamski, **Verificabilità/Falsificabilità**, in **Enciclopedia**, Einaudi, 1981). Si vogliono invece riaffermare con forza due punti chiave. In primo luogo, se si concepisce il materialismo storico come una grande narrazione edificante, umanistico-sintetica e/o naturalistico-teleologica, esso è effettivamente inverificabile ed infalsificabile: i popperiani avrebbero su questo punto ragione, se non si costruissero sistematicamente un fantoccio polemico inesistente contro il quale duellare e vincere facilmente. In secondo luogo, il materialismo storico ha effettivamente bisogno di una propria epistemologia (che non è, dunque, un "lusso"), ma quest'ultima deve essere omogenea e coerente con l'oggetto stesso di cui si occupa, e non può essere dunque che un'epistemologia integralmente storica: in proposito riteniamo che la via tracciata da Bachelard sia quella corretta, mentre quella tracciata da Popper non lo sia.
3. Si veda Max Horkheimer, **Gli inizi della filosofia borghese della storia**, Einaudi, 1978. Vi è però una differenza radicale fra l'antropologia filosofica "pessimistica" dei pensatori classici (Machiavelli, Hobbes, eccetera) e l'odierno pessimismo antropologico-filosofico. Il primo era un pessimismo centrato sui comportamenti **attivi** di un essere umano lasciato alle sue pulsioni in una sorta di "stato di natura" (e si rispondeva a questa malvagità umana con la doppia strategia, parzialmente contradditoria, di rafforzamento del **Leviatano** statuale titolare del monopolio della forza militare, da un lato, e della trasformazione delle

pericolose ed imprevedibili passioni in innocui e prevedibili interessi economici, dall'altro), mentre il secondo è un pessimismo **passivo** (il mondo non si ritiene più qualitativamente trasformabile, ma appare al soggetto contemplante sotto la forma della immodificabilità strutturale e permanente). Non è chi non veda la differenza fra i due diversi "stadi storici" di questo pessimismo filosofico borghese.

4. In linea generale, occorre tenersi lontani dalla facile tendenza a scaricare sul meccanicismo cartesiano tutti i mali naturali e sociali degli ultimi tre secoli (come ad esempio fa il fisico americano Fritjof Capra, autore di libri, interessanti ma sbagliati, come **Il Tao della Fisica**, Adelphi, 1982, ed il recentissimo **The turning point**). Più precisamente, occorre congedarsi dalla visione filosofica del mondo, segretamente storicistica, che vede il Moderno, dal diciassettesimo secolo in poi, affermarsi nella forma unilineare della **secolarizzazione** (cioè nella derivazione analitica, per **sottrazione**, di aspetti della sua preistoria teologica e religiosa). In questo modo si finisce con il presupporre una fantomatica **Origine Medioevale Semplice**, gonfia di illusioni religiose e di aspettative escatologiche, da cui il **moderno** sarebbe nato per **sottrazione**, togliendo mano a mano da questa torta originaria tutte le fette che l'analisi chimica aveva dichiarato immangiabili. Il filosofo tedesco Hans Blumenberg (polemico soprattutto con K. Lowith e C. Schmitt, ma si potrebbero anche aggiungere Weber e lo stesso Heidegger) è forse oggi il maggiore critico delle interpretazioni storicistiche del **moderno** come **sottrazione secolarizzante** (che è, non dobbiamo dimenticarcelo, la **stessa cosa**, apparentemente rovesciata, e dunque a somma zero, della **addizione progressistica** - il tempo viene concepito in entrambi i casi come entità omogenea e sostanzialistica che **toglie** illusioni, da un lato, ed **aggiunge** conoscenze, dall'altro).
5. L'autore più interessante, se si vuole studiare "sul campo" il problema della conciliabilità o meno fra materialismo storico e procedure idealtipicizzanti maxweberiane, è certamente Karl Polanyi.
6. Il paragone che si vuole qui suggerire non è dunque quello, assolutamente consunto, fra Weber e Marx (Weber sarebbe il "Marx della Borghesia" - e, allora, perchè non Pareto? Keynes? Popper?), ma quello fra Locke e Weber. Pensatore epocale, ed organico ad una classe, è colui che riesce a "sistematizzare" ad alto livello filosofico delle "apparenze necessarie" prodotte dalla realtà sociale in cui vive. Locke sistematizza la metodologia empiristica, il rifiuto del concetto di sostanza e delle idee innate, la mente come **tabula rasa** (da riempire integralmente, dunque, in modo "borghese"), il nesso fra stato di natura, contratto sociale e legittimità della proprietà privata, eccetera (e si vedano gli studi di Crawford B. Macpherson sul **possessive individualism**). Weber sistematizza la distinzione fra opzione di valore filosofica, politeisticamente infondata, scienze sociali e scienze della natura, la concezione della modernità come sottrazione (di illusioni) ed addizione (di conoscenze) dal medioevo, il disincanto e lo scetticismo sulle pretese "pratiche" del marxismo, eccetera.
7. Si vedano gli studi weberiani di Maria Turchetto in **Metamorfosi**, 6, Angeli, 1982, ed in **Metamorfosi**, 8, 1983. Lo studio parallelo di Marx, Heidegger e Weber (assolutamente insolito in Italia) permette alla Turchetto alcune

"scoperte", apparentemente ovvie, ma ricche di significato teorico (ed anche politico). Queste "scoperte" non possono strutturalmente essere fatte dagli studiosi (storicisti) del **solo** Marx, dagli studiosi (neorazionalisti e positivisti) del **solo** Weber, e dagli studiosi (nichilisti) del **solo** Heidegger. E' evidente che un simile "programma di ricerca" può considerarsi appena iniziato.

8. Non è casuale, infatti, che gli ammiratori italiani di Weber siano i più acerrimi nemici dell'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie superiori italiane, ed ambiscano sostituirla integralmente con un **pool** di "scienze sociali" tenute insieme, appunto, dalla metodologia weberiana. Questo atteggiamento, ad un tempo piattamente positivistico e profondamente nichilistico, è assolutamente conseguente con il dogmatismo "weberista".
9. Se la sommaria ricostruzione di Weber fatte in queste righe è anche solo parzialmente plausibile, ogni tentativo di "piegare" in senso socialista l'apparato categoriale di Max Weber appare poco convincente. Nella sua ultima opera (cfr. **Theorie des Kommunikativen Hendelns**, Suhrkamp, 1981, in particolare vol.I, cap. II) Jurgen Habermas, che non aveva mai condiviso la stroncatura marcusiana e lucacciana di Weber, si ricollega **esplicitamente** alla distinzione weberiana di "razionalità formale" e di "razionalità materiale", e prende le mosse dall'irreversibilità di questa differenza di sistemi di agire nelle società moderne. Habermas (il quale, ricollegandosi alla hegeliana **Filosofia dello Spirito** di Jena, che concepisce lavoro ed interazione come differenti modalità nel processo di formazione dello Spirito Oggettivo, aveva già precedentemente weberizzato Hegel) intende certo soggettivamente vedere garantita una prospettiva di razionalizzazione evoluzionistica e non contingente delle norme dell'agire umano (di modo che la prospettiva di una società socialista, eticamente "conciliata" non riposi sui fondamenti decisionistici di irrazionali decisioni di valore, ovvero soffochi nel carcere di un modello tecnocratico di socialismo). Non si vede però come questo nobile obbiettivo possa essere raggiunto **mantenendo** intatto l'apparato categoriale con il quale la società borghese pensa se stessa (la sistematizzazione maxweberiana del senso comune, appunto). Si tratta, a parere dello scrivente, di un "equivalente filosofico" dei tentativi economici di fondare il socialismo su basi sraffiane e neo-ricardiane.
10. Lo scrivente rimanda qui alla sua comunicazione dal titolo **Una tragedia moderna: Martin Heidegger nel 1933**, tenuta in un convegno internazionale di studi su **Fascismo oggi. Nuova destra e cultura reazionaria negli anni '80** (Cuneo, novembre 1982). Per un'interpretazione che "schiaccia" eccessivamente Heidegger sul nazionalsocialismo si veda, ovviamente, la **Distruzione della Ragione** di Lukàcs. Materiali (di notevole livello) per un'interpretazione di Heidegger all'interno della cosiddetta "rivoluzione conservatrice" si hanno in **Lectures de Heidegger**, numéro 37, printemps 1982, della rivista francese della "nuova destra" **Nouvelle Ecole** (saggi di Guillaume Faye e Patrick Rizzi, Patrick Simon e Robert Steuckers).
11. Si veda J. Habermas, **Moderno, Post-moderno, Neo-conservatorismo**, in **Alfabeta**, 22, 1981. Secondo la diagnosi di Habermas, la fuga dall'impegno

a capire alla radice le contraddizioni che emergono nel mondo moderno si manifesta nella autocoscienza di cui si vuole **postumo** rispetto alla propria epoca, al di là del tempo attuale, **post-moderno.** Questo darebbe luogo, inoltre, a tre esiti sostanziali, differenziati ma convergenti: la posizione dei **giovani conservatori,** teorici di una soggettività decentrata, utopisticamente libera dagli imperativi del lavoro e della utilità, che dà luogo ad una evasione puramente estetica dal moderno; la posizione dei **vecchi conservatori,** portatori di un romantico rimpianto verso la totalità espressiva originaria perduta e la prerazionalità armonico-organicistica, non differenziata nei tre moderni ambiti della scienza, dell'arte e della morale, che dà luogo ad una istanza di impossibile restaurazione delle posizioni pre-moderne; la posizione dei **neo-conservatori,** teorici della neutralità delle scienze, sia naturali che sociali, dell'autonomia del politico e del confinamento dell'arte in una dimensione strettamente privata (non importa se fruita individualmente oppure in spettacoli di massa), che da luogo ad una istanza di razionalizzazione più spinta, attuata arrogantemente senza più alcuna coscienza infelice ed autoriflessione filosofica.

La classificazione proposta da Habermas sembra allo scrivente geniale ed assolutamente condivisibile. Tuttavia (come già detto nella nota 9 del presente capitolo) appare poco realistico **opporre** una variante di sinistra dell'apparato categoriale maxweberiano alle mistificazioni del cosiddetto pensiero post-moderno: i cosiddetti "moderni ambiti differenziati", così come Habermas li cataloga, rappresentano un'**interpretazione** del moderno, e non possono affatto darsi come "ovvi", come Habermas fa.

12. Si veda in proposito P. Chiodi, **L'esistenzialismo di Heidegger,** Taylor,1955, ed anche **L'ultimo Heidegger,** Taylor, 1960. Lo scrivente ha conosciuto Pietro Chiodi all'università di Torino, e non può che ricordarlo come maestro di filosofia, in senso morale come teoretico. Il "secondo Heidegger" ovviamente ripugnava a Chiodi, in quanto gli sembrava abbandonare la sicura via "esistenzialistica" per l'"assunto romantico della messa in questione dell'essere in quanto essere". Al razionalismo piemontese di Chiodi il mettere insieme mondo della metafisica (e delle interrogazioni sul "senso") e mondo della tecnica (e delle applicazioni pratiche della razionalità formale differenziatasi in discipline scientificamente controllabili) appariva veramente una follia ed un "decadimento del pensiero". Vi sta qui forse (a parere dello scrivente assolutamente nefasto) l'influsso su Chiodi di Nicola Abbagnano, un importantissimo pensatore degli anni '50 e '60, che è per lo scrivente un vero e proprio **exemplum negativum.** Chi non conosce (starei per dire, "a memoria") il **Dizionario** Filosofico di Nicola Abbagnano non può sapere concretamente che cosa voglia dire la solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo e neo-positivismo, la metafisica della possibilità esistenziale di scelte alternative sulla base del rifiuto più totale del materialismo storico, indebitamente schiacciato sul peggiore hegelismo.
13. Si veda Gianni Vattimo, **Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica,** Feltrinelli, 1981, e più in generale gli studi che Vattimo ha dedicato al "pensiero negativo". Come Abbagnano (negli anni '50) separava meccanicamente e contrapponeva le categorie di possibilità e di necessità

(scegliendo la prima contro la seconda, tipica dei "marxisti" credenti nel necessitarismo storico), così Vattimo (negli anni '80) separa meccanicamente e contrappone la differenza e la dialettica (scegliendo la prima contro la seconda, tipica dei soliti "marxisti" che si ritiene continuino a credere nel necessitarismo storico). La caratteristica principale di Vattimo (che ne fa un pensatore interessante) è quella di "esistenzializzare" il cosiddetto "secondo Heidegger" (mentre Chiodi riteneva che si potesse soltanto esistenzializzare il primo), togliendo ogni carica ontologica reale alla concezione heideggeriana di Essere, che resta come "sfondo" di un mondo ormai privo di "fondamenti". Si tratta però di un esistenzialismo integralmente contemplativo (mentre quello di Chiodi era attivo e laicamente trasformatore), tipico della "caduta dei valori" dopo la sbornia degli anni '70.

14. Si veda l'interpretazione heideggeriana di Massimo Cacciari, **Pensiero negativo e razionalizzazione**, Marsilio, 1977. In Italia vi sono purtroppo quasi solo gli scritti di Francesco Ciafaloni e di Raffaele Sbardella (usciti sulla quasi introvabile rivista **Unità Proletaria**) che documentano la continuità teorica fra il gentilianesimo ed il cosiddetto pensiero negativo (che è in realtà una forma di ultrapositivismo e di accettazione del cosiddetto "dato").
15. Un serio conoscitore di Heidegger come Franco Volpi (cfr. **Adorno e Heidegger: soggettività** e **catarsi**, in **Nuova Corrente**, 81, 1980) mostra, ad esempio, un atteggiamento "concordistico" nei confronti della problematica adorniana e di quella heideggeriana. Allo scrivente le differenze sembrano molto più significative delle apparenti analogie.
16. Ci riferiamo a tentativi filosofici, interessanti, ma ancora insufficienti, di tentare un confronto produttivo fra Heidegger e Marx. Dalla parte dell'"oggetto" si individua in un confuso concetto di **planetarietà** l'elemento comune dei due pensatori (cfr. Kostas Axelos, **Marx e Heidegger**, Guida, Napoli, 1977). Dalla parte del "soggetto" si cerca di correlare la perdita di quest'ultimo (che evidentemente preesisteva in forma "piena" in una temporalità originaria) al crescere della astrazione reale della produzione capitalistica (cfr. Daniele Goldoni, **Il mito della trasparenza**, Unicopli, Milano, 1982).
17. Fra i (molti) interpreti che non vedono la Kehre come una svolta tematica, ma come una radicalizzazione (oltre allo stesso Heidegger, che sarà pur sempre un testimone attendibile), si veda Vincenzo Vitiello, **Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità**, Argalia, Urbino, 1976 (che vede l'esperienza del Nulla come fatto storico-determinato, e non come "esistenziale" sovratemporale, e dà perciò una lettura radicalmente antiesistenzialistica dello stesso **Essere e Tempo**).
18. Si veda Hans Kochler, **Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers**, Verlag Anton Hain, 1978. In questo studio, assolutamente fondamentale, si segnala come solo attraverso un salutare "bagno" nel pensiero heideggeriano il marxismo contemporaneo potrà liberarsi da quei presupposti metafisici che ispirano una condotta volontaristica dell'esperienza individuale e collettiva. Si tratta **esattamente** della posizione dello scrivente.
19. Ci si scusi la semplificazione, che non rende ovviamente ragione alle

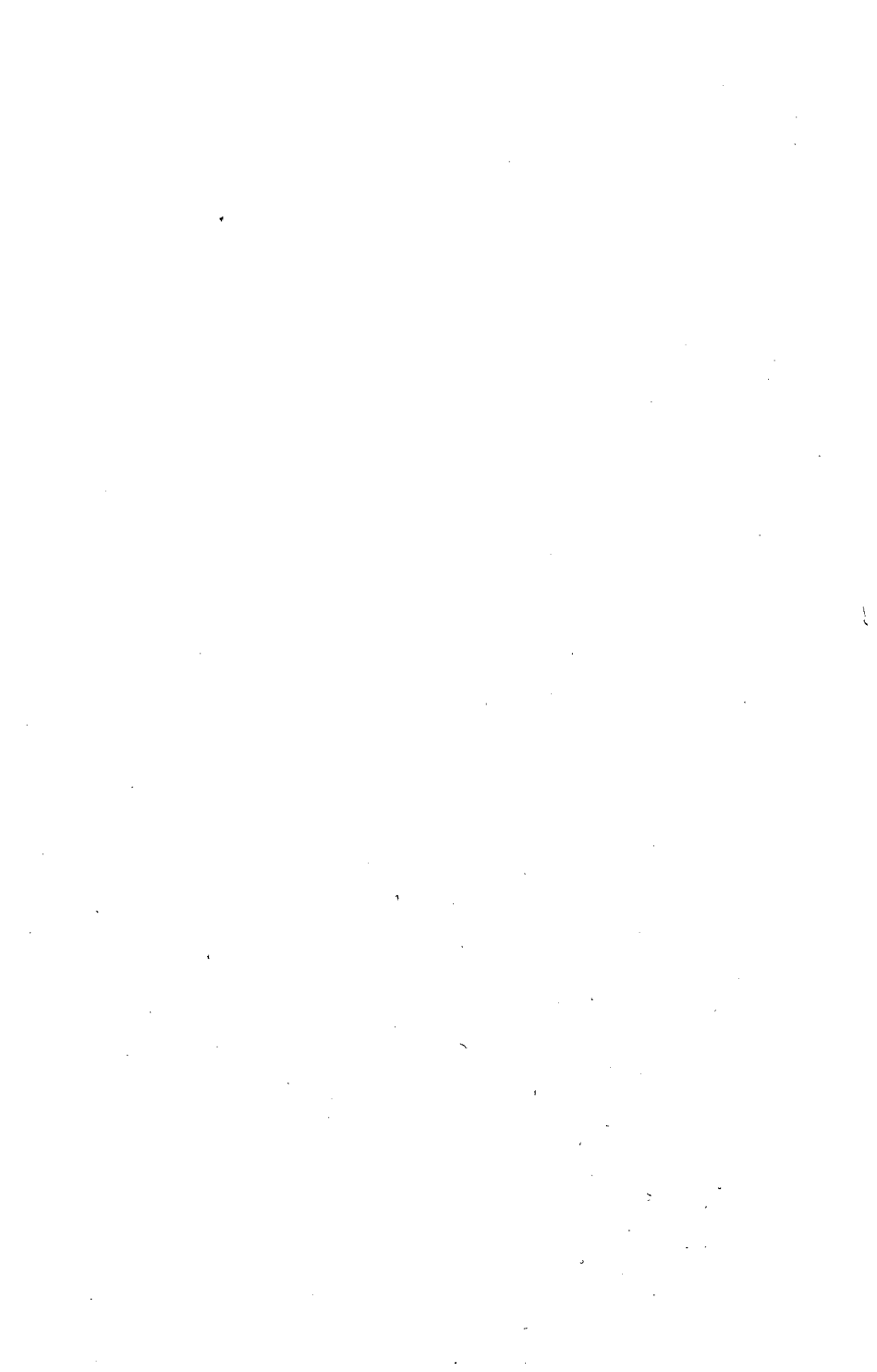
radici profonde del razionalismo e del misticismo.

20. Per una bibliografia utilissima allo studio dei problemi linguistici della filosofia heideggeriana si veda Franco Volpi, **Interpretare Heidegger. Rassegna di studi sulla vita, l'opera e l'incidenza**, in **Fenomenologia e Società**, 15, 1981.
21. Si è qui utilizzata la traduzione di Pietro Chiodi per **Essere e Tempo** e **Sentieri Interrotti**, di Andrea Bixio per la **Lettera sull'umanesimo** e di Gianni Vattimo per **La questione della Tecnica.** Per un'introduzione generale al pensiero di Heidegger si veda, per cominciare, la monografia di Gianni Vattimo, **Introduzione a Heidegger**, Laterza, molto ricca anche di bibliografia ragionata.
22. Si tratta di qualcosa di noto soprattutto dopo la diffusione dll'opera di Jurgen Habermas, **Storia e critica dell'opinione pubblica**, Laterza, 1974. Il decadimento comunicativo della sfera pubblica borghese è qualcosa di strutturale, che appartiene costitutivamente alla sempre maggiore opacità dei meccanismi di riproduzione sociale capitalistica. Tutto questo è anticipato da Heidegger. Quando egli parla di "chiacchiera" (Gerede) come modalità normale della comunicazione contemporanea non intende contrapporre i discorsi essenziali, seri e gravi, delle contadine ai superficiali scambi di opinione degli impiegati metropolitani (come opina Adorno, **Terminologia filosofica**, Einaudi, 1975, p. 147), ma intende connotare il carattere tirannico della comprensione illusoria veicolata dall'inesistente "medietà" dell'atmosfera "pubblica" contemporanea. Quando egli parla di "curiosità" (Neugier) allude alla fine della "meraviglia" di fronte a vere novità, ed alla necessità di riempirsi continuamente di qualcosa di "nuovo": ma la dispersione e l'irrequietezza rendono appunto impossibile l'esperienza della reale "novità". Quando egli parla di "equivoco" (Zweideutigkeit) allude all'azione congiunta della chiacchiera e della curiosità, per cui tutto si sa, di tutto si parla e si finisce in tal modo per non sapere precisamente che cosa si sappia e che cosa no. Si tratta di caratteristiche strutturali del moderno capitalismo, che vive sull'obsolescenza programmata, sulla dittatura della pubblicità e sulla fluidità dell'opinione pubblica.
23. L'atteggiamento di Junger è ben diverso da quello di Heidegger. Si veda, per fare un solo esempio, il romanzo **Ludi Africani**, Longanesi, 1974, pp. 5-6: "...la noia penetrava in me come un veleno mortale ogni giorno di più. Mi sembrava assolutamente impossibile poter "diventare" qualcosa: già la parola mi ripugnava, e dei mille impieghi che la civiltà può offrire, nemmeno uno mi sembrava adatto a me. Piuttosto mi attiravano le attività molto semplici, come quella del pescatore, del cacciatore o del boscaiolo; però, da quando avevo sentito dire che i guardaboschi oggi sono diventati quasi degli impiegati contabili, che lavorano più con la penna che con il fucile, e che i pesci si pescano con la barca a motore, anche questo mi era venuto a noia... Di giorno in giorno si rafforzava la ripugnanza verso ogni cosa utile...le regioni in cui era possibile agire sembravano irraggiungibili. Là m'immaginavo un'audace società di uomini, il cui simbolo era il fuoco, il cui elemento era la fiamma...supponevo, con ragione, che fosse possibile incontrare i figli naturali della vita soltanto voltando le spalle all'ordine costituito...avevo in fondo ragione, in quanto

ponevo l'insolito al di là della sfera sociale e morale che mi circondava... ero attirato da una zona, nella quale si esprimeva, pura e senza scopo, la lotta delle potenze naturali".

24. Heidegger stesso (nella sua nota **Intervista politico-filosofica** del 1966 allo **Spiegel**, si veda **Metaphorein**, 4, 1978) dichiara esplicitamente che i suoi seminari su Nietzsche tenuti sotto il nazismo furono da lui concepiti come una forma metaforizzata, cripticamente esopica, di polemica contro l'interpretazione di Nietzsche come "filosofo nazionale tedesco" favorita in tutti i modi dal regime. Su questo si può certo discutere a lungo. E' chiaro, tuttavia, che l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche **non** è utilizzabile per la "cultura di destra", non è neppure politicamente spendibile in funzione "anticomunista", ed infine non è neanche una vera e propria forma di apologetica indiretta del capitalismo (come afferma-ma su questo punto lo scrivente non lo segue-il Lukàcs della **Distruzione della Ragione**).
25. Dice Heidegger nella **Lettera sull'umanesimo**: "Chi prende il comunismo solo come "partito" o come "concezione del mondo", pensa in modo altrettanto angusto di quelli che reputano che con il termine "americanismo" si indichi solo, e per di più in modo spregiativo, un particolare stile di vita".
26. Una lettura marxista dell'**Epoca dell'immagine del mondo** deve in realtà ancora cominciare. Lo scrivente ne ha dato un inquadramento ancora insufficiente in **Metamorfosi**, 6, 1982.
27. Per dirla nel modo più esplicito possibile, il pensiero heideggeriano sarebbe stato per i marxisti uno scrigno chiuso da sette chiavistelli **senza** l'elaborazione teoretica dell'esperienza storica della sconfitta del progetto prometeico-soggettivistico del Sessantotto, della fine della rivoluzione culturale cinese (1966-1976), e soprattutto del fallimento della proprietà giuridica pubblica e della pianificazione economica centralizzata del socialismo reale. Non c'è, ovviamente, un rapporto meccanico di causa ed effetto. Semplicemente, diventa concretamente **visibile** la frase sibillina e sapienziale che parla dell'"uomo che gira su se stesso come **animal rationale**".
28. In un interessante saggio di Mimmo Porcaro (cfr. **Charles Bettelheim: un lungo addio**, in **Lineamenti**, 2, Angeli, 1983) la categoria di "dispositivo teleologico" è applicata alle tesi di fondo del terzo volume (in due tomi) di Charles Bettelheim dedicato allo stalinismo. Bettelheim, che sostiene l'esistenza in URSS di un inedito "capitalismo di partito", in cui uno strato dominante costituitosi in meccanismo unico di partito-stato esercita il suo potere assoluto su di una massa di dominati dispersi ed atomizzati, applica un analogo "dispositivo teleologico" alla rivoluzione russa del 1917, che viene derubricata a rivoluzione popolare-borghese (non socialista) proprio alla luce di quello che sappiamo essere venuto dopo. Il problema è allora quello di conciliare una grande spregiudicatezza analitica con il rifiuto dei dispositivi teleologici.
29. Un'interpretazione della dialettica hegeliana non contrapposta astrattamente al metodo ermeneutico-differenziale heideggeriano è contenuta in Gadamer, **La dialettica di Hegel**, Marietti, 1973. Secondo Heidegger, in Hegel l'essenza della metafisica viene per la prima volta

"pensata assolutamente": l'essenza della metafisica è l'oblio dell'essere, l'onticizzazione dell'essere, e Hegel è proprio colui che ha concepito l'Assoluto come il sistema concettuale di tutte le determinazioni ontiche, come la ragione che si incarna in ogni aspetto della realtà. Hegel sarebbe dunque l'anticamera del marxismo, che renderebbe integralmente sociali tutte le determinazioni già preventivamente onticizzate da Hegel.

30. Un'interessante analisi filosofica dell'origine della metafisica a partire dal pensiero presocratico (che tiene conto anche della riflessione di Heidegger) è contenuta in Aldo Masullo, **Metafisica**, Mondadori, 1980. In Heidegger non vi è mai un tentativo di analisi sociologica ed antropologica dell'antichità greca (come si può trovare, ad esempio, in Gernet o in Vernant), ma il suo pensiero è sempre talmente stimolante e profondo da riuscire comunque a metaforizzare filosoficamente la realtà sociale dell'epoca.
31. Gran parte della letteratura secondaria su Heidegger illustra in dettaglio la storia heideggeriana della metafisica occidentale. Si segnala qui solo Valerio Cavallucci, **Heidegger: metafisica e tecnica**, Ace, 1981; e Pietro De Vitiis, **Heidegger e la fine della filosofia**, La Nuova Italia, 1974.
32. Il post-moderno filosofico ha certo rapporti con quello artistico, letterario, architettonico, ma deve essere rigorosamente distinto da questi ultimi. Si tratta di una "interpretazione nichilistica del moderno" che rappresenta se stessa come emancipazione definitiva e finale dalle illusioni dialettiche del moderno stesso. Non a caso uno dei suoi teorici (cfr. Jean-François Lyotard, **La condizione post-moderna**, Feltrinelli, 1981) proviene dall'esperienza del gruppo francese di estrema sinistra **Socialismo o barbarie.** Il precedente teleologismo escatologico, atteso con uno spirito messianicamente teso al compimento in uno stato d'animo da speranza pascaliana, si rovescia (in modo adialettico e pertanto piattamente differenzialistico) in assolutizzazione del presente, che viene "caricato" di tutta la precedente tensione escatologica dispersasi nel frattempo.
33. Si veda in proposito l'utilissimo studio di Bianca Maria d'Ippolito, **All'ombra della tecnica**, Esi, 1981. Lo studioso di epistemologia e di storia della scienza che meglio ci aiuta a comprendere il nesso fra teoreticità ed operatività nello sviluppo delle scienze è, a parere dello scrivente, Gaston Bachelard (e se ne veda l'ottima antologia a cura di Giuseppe Sertoli, **La ragione Scientifica**, Bertani, Verona, 1974).
34. Così come questa terza parte non è stata una monografia su Heidegger, ma esclusivamente una valorizzazione della capacità heideggeriana di riflettere teoreticamente l'impersonalità della riproduzione dei rapporti sociali (in quanto essa può aiutare il materialismo storico a disfarsi di un concetto di **soggetto** grande-narrativo, di **tecnica** neutrale-operativa e di **storia** teleologica), analogamente la quarta e la quinta parte di questo saggio, che verranno dedicate a Bloch ed all'**Ontologia** di Lukàcs, non sono monografie su questi autori, ma semplicemente l'introduzione alla discussione di **alcune soluzioni teoriche** da loro date. Il lettore di queste note non può pertanto realisticamente aspettarsi molto di più di quanto viene annunciato.

Parte Quarta

L'UTOPIA SI OCCUPA SOLO DEL PRESENTE: IL PENSIERO DI ERNST BLOCH

Nella sua "Autobiografia" Gyorgy Lukàcs, giunto ad ottantacinque anni di età, in grado ormai di trarre un bilancio filosofico del Novecento, ricorda la sua conoscenza con Bloch in questi termini:
"Su di me ebbe enorme influenza Bloch, lui infatti mi convinse con il suo esempio che era possibile filosofare alla maniera tradizionale. Fino a quel momento io mi ero immerso nel neokantismo del mio tempo, ed adesso incontravo in Bloch il fenomeno che qualcuno filosofava come se l'intera filosofia odierna non esistesse, che era possibile filosofare al modo di Aristotele o di Hegel" (1).

Si tratta di un'osservazione molto acuta, che ci porta direttamente al cuore del problema che ci interessa. Se infatti è vero (come non riteniamo di essere riusciti a dimostrare, ma come abbiamo almeno suggerito) che dentro il laboratorio filosofico marxiano passano tre forme filosofiche del discorso intrecciate insieme, sotto la dominanza peraltro della migliore fra le tre (quella ontologico-sociale), che il marxismo novecentesco ha integralmente percorso alcune possibilità storiche concrete (non certo destinalmente predeterminate, ma contenute almeno come possibilità oggettive), e che infine il vertice filosofico del pensiero borghese del Novecento ha "preso di petto" questa situazione di scollamento fra teoria e prassi, legittimando il "verdetto definitivo" dell'unità fra alienazione ed intrascendibilità del mondo moderno con una teoria della temporalità storica che precipita destinalmente in un "punto zero" del presente ed in un "buco nero" da cui ormai solo un Dio può ancora tirarci fuori, possiamo dire allora che solo un pensiero che osi prendere altrettanto "di petto" questo verdetto è degno di essere studiato, considerato, e preso sul serio (2).

A noi sembra che Ernst Bloch sia un pensatore del genere. Egli

"cerca" di filosofare, in effetti, al modo di Aristotele e di Hegel, in un momento storico in cui i gerghi specialistici non sono certo il frutto di un complotto di corporazioni universitarie cui basterebbe opporre la buona volontà dell'intenzione divulgativa, ma solo il portato "ontologico" dell'approfondimento della divisione del lavoro intellettuale. Egli "cerca" di farlo, perchè si rende perfettamente conto dell'unità dialettica che lega l'estrema pluralità irripetibile e non omologabile delle esperienze umane (e pochi pensatori del Novecento sono in grado come Bloch di rispettare veramente questa pluralità) all'unità concettuale con la quale la ragione e l'intelletto cercano di stringere insieme questa pluralità dispersa. In Bloch il massimo di monismo ed il massimo di pluralismo concettuali coesistono armonicamente, mostrando nella pratica come non abbia senso la contrapposizione polare fra pensiero che ambisce alla totalità e pensiero che mira alla conoscenza del particolare.

In Bloch, al contrario, la tematica filosofica ha certo un forte momento "monistico", in quanto il suo pensiero, complesso ed articolato, si gerarchizza intorno al **multiversum** (cioè, appunto, all'intreccio complesso fra storicità e temporalità), ma è appunto questo forte momento "monistico" che gli permette di rispettare la pluralità incomponibile e differenziata del reale concreto, che non viene collocato nel **continuum** storicistico ed omogeneizzato, destinato a cadere teleologicamente in un "buco nero" (3). Quando, come avviene nel caso di Bloch, si cerca di pensare in senso forte la reinterpretazione, alla luce della modernità, delle possibilità storiche contenute nel passato e non attuate, si sottrae la modernità stessa ad ogni destinalismo fatalistico, e si disinnesca lo sciagurato meccanismo grande narrativo e deterministico-naturalistico. Non ha dunque molto senso accusare Bloch (come ha fatto, in modo molto ingeneroso, Leszek Kolakowski in **Main Currents of Marxism**) di essere un tardo hegeliano pasticcione, incapace di analisi concreta e di precisione , e di appartenere al grande gruppo degli utopisti totalitari, la cui confusa escatologia prometeica si rovescia necessariamente in dominio burocratico sopra una società atomizzata e privata della possibilità di avere un'opinione pubblica.

Il **multiversum** blochiano, lungi dall'essere un coacervo pasticcione di nozioni poco precise, è al contrario una risposta determinata all'**universum** unidimensionale della temporalità capitalistica e della riproduzione dei suoi rapporti sociali. Questo **universum** viene dato come "ovvio" e non problematico dagli apologeti "diretti" del capitalismo, ma viene anche accettato, nell'essenziale, da pensatori come Heidegger (e lo si è visto nella

terza parte di questo scritto), che vedono il presente alla luce di un destino inesorabile che si è compiuto alla luce di una filosofia della storia teleologicamente immanente allo svolgimento di ciò che era già contenuto in una Origine mitizzata e numinosa.

1. Il multiversum blochiano: unità di temporalità e di storicità

Come si è visto (nella terza parte di questo scritto) Martin Heidegger ha saputo rifiutare il punto di vista esplicito del Soggetto che, pretendendo di fare la storia a partire dalla manipolazione della natura, ripete inesorabilmente il destino della metafisica, ma ha finito con il trasformare la temporalità storica in un nuovo, grande Soggetto personale (anche se "impersonale" rispetto ai singoli esseri umani concreti). Sarebbe un grave errore (di cui è meglio **subito** sbarazzarsi) pensare che Bloch si opponga ad Heidegger ristabilendo il primato dell'attività soggettiva "generica" dell'uomo di contro al pessimismo (altrettanto "generico") di chi pensa che ogni attività è comunque inutile e "ripetitiva" e che solo un Dio può ancora salvarci.

E' questo purtroppo il modo con cui Bloch è presentato da gran parte della manualistica filosofica ed anche da molta letteratura secondaria specializzata: di contro alla "corrente fredda" del marxismo, che confida solo sulla crescita delle forze produttive, del PNL e delle tonnellate di acciaio, si ergerebbe una "corrente calda", di cui Bloch sarebbe **magna pars**, che mette invece al centro la prassi del soggetto, i sogni, l'immaginario sociale, insomma, tutto ciò che è qualitativo e non cartesianamente "quantitativo" (4).

Se tuttavia Bloch fosse solo uno dei tanti pensatori "che hanno messo l'accento sulla prassi", sul soggetto, sull'attività, eccetera, esso sarebbe poco significativo (ed avrebbe ragione Kolakowski). Se qualcuno cerca il primato della prassi e la corrente calda, si rivolga pure a Stalin, maestro insuperabile nell'attivare l'"immaginario sociale" e nel pensare il materialismo storico sotto il punto di vista della prassi e dell'attività.

Il significato teorico epocale di Bloch sta invece proprio nel fatto che in lui **non** c'è alcun primato della prassi (soggettivisticamente astratta, così come è in ogni filosofia del soggetto), ma c'è **soltanto** un primato ontologico della temporalità differenziata della storia umana, che impedisce appunto di omogeneizzare storicisticamente i tempi concreti dei comportamenti individuali e collettivi. La sola cosa "calda" è questa. Chi cerca invece il "calore" protettivo della comunità

operaia e proletaria, si cali pure il passamontagna sul volto oppure partecipi ai raduni di massa di milioni di giovani, donne, soggetti sociali, eccetera.

Il primato ontologico della temporalità differenziata nella storia umana, che ci sembra centrale nel pensiero di Bloch (e che vediamo come "opposizione determinata" al destinalismo heideggeriano), può dar luogo, a parere dello scrivente, a due possibili esiti differenti: il primo, positivo, che sbocca in una teoria ontologica delle possibilità concrete della prassi umana di modificare il "dato" storico, cui viene tolta ogni fatalità ed ogni presunta intrascendibilità destinale; il secondo (che lo scrivente non condivide), che può sboccare in una Metafisica contemplativa del Multiversum temporale. Vediamo i due aspetti separatamente.

Parlare di teoria **ontologica** delle possibilità concrete da parte della prassi umana di modificare il "dato" storico (cui viene tolta ogni presunta intrascendibilità destinale, certo, ma anche ogni contingenza casuale, che è la premessa della scelta esistenzialistica disancorata da ogni ontologia sociale fondativa) significa parlare del carattere integralmente **storico** del **multiversum** temporale. E' questo un punto di grande importanza, sul quale non si possono fare concessioni a mistiche della multitemporalità irrelata ed ineffabile (che pretendono contrapporre l'ineffabilità del tempo filosofico soggettivo all'inautenticità "cosale" del tempo della scienza cartesiana, presunta fonte di tutti i mali) (5). Una concezione **storica** (e materialistica) del **multiversum** deve infatti avere almeno **tre** caratteristiche strutturali: in primo luogo, il **multiversum** deve essere pensato **senza** alcun monismo originario, come se ci fosse un Tempo Originario, Denso e Compatto, da cui derivano come mille ruscelli tante temporalità storiche differenti, figlie di un unico, grande Padre **Chronos**; in secondo luogo, il **multiversum** deve essere pensato in modo integralmente storico, **senza** sostituire perciò al concetto di "arretratezza" inteso come "restare indietro" (Zuruckgebliebenheit) un concetto altrettanto astratto di "non contemporaneità" (Ungleichzeitigkeit) come adorazione contemplativa della presunta autenticità popolar-contadina; in terzo luogo, il **multiversum** non può essere pensato come qualcosa che fluisce verso un Grande Tempo Finale destinato ad inverarlo ed ad autenticarlo (la fine dei tempi, appunto), in cui finalmente la storia possa riposare su se stessa, pacificata e realizzata. Poichè molti parlano di **multiversum** senza tenere rigorosamente presente che esso deve avere queste tre caratteristiche essenziali (senza le quali esso è solo un **universum** che dispone di un guardaroba a mille travestimenti) vale forse la pena fermarsi un poco su

quest'importante nodo di problemi.

La prima caratteristica essenziale del **multiversum**, a nostro parere, è la sua originarietà nella fluidità eraclitea (sulla quale si innesta, emergendo da essa, l'azione umana datrice di forme e di simboli), ed il rifiuto del presupposto metafisico di una "densità temporale originaria", matrice ed origine dialettica dell'eterno ritorno del sempre eguale oppure (ma si tratta della **stessa** soluzione, apparentemente opposta) della possibile ricostituzione di questa "situazione temporale autentica", di fronte alla quale l'intera storia umana è deiezione, inautenticità, apparenza del divenire, caduta. Esistono, certo, molte varianti possibili di questa concezione. Secondo una variante "debole", il destino nichilistico della necessità storica è già iscritto nella stessa accettazione del principio secondo il quale l'Essere, in una certa misura "divenga" qualcosa che non sia il proprio rigoroso autorispecchiamento (questa variante "debole" lascia però del tutto impregiudicato il **se** ed il **come** sia possibile il riattingimento della autenticità originaria, e si limita a mettere in guardia contro le illusioni nei confronti della temporalità che si vuole progressiva) (6). Secondo una variante "forte" il solo ed autentico superamento del nichilismo temporale in cui vive il mondo moderno sta nella duplice accettazione dei principi (apparentemente contraddittori) della **originarietà del tempo** (ci fu un "tempo originario" più autentico di questo) e della **fatalità del tempo** (il distacco dal "tempo originario" fu un destino ineluttabile, e solo l'accettazione eroica di questo distacco permette di differenziarsi dal gregge umano che vive nel tempo cartesiano degli orologi dimenticando le proprie origini).

I principi metafisici di originarietà e di fatalità del tempo, discendenti entrambi dal presupposto della densità primigenia da cui si "sprigiona" la storicità, ci sembrano incompatibili con il **multiversum** (nella stessa versione che Bloch ne ha dato) (7).

La seconda caratteristica del **multiversum** ci sembra essere il rapporto fra l'"oscurità dell'attimo vissuto" (che rende impossibile una "scienza", filosoficamente autoespressiva, del presente storico ove quest'ultimo venga metodologicamente reciso dal passato e dal futuro), da un lato, e la dialettica fra arretratezza e non-contemporaneità in cui questo attimo oscuramente vive, dall'altro. Non possiamo tuttavia qui (come sarebbe forse necessario) dare tutti i significati possibili dei tre concetti blochiani di oscurità dell'attimo vissuto, di arretratezza e di non contemporaneità (8).

Il punto essenziale che ci sembra invece concernere direttamente il materialismo storico ci pare essere questo: l'esperienza della

temporalità storica, non potendo essere **mai** integrale (a causa della sua ontologica oscurità), non permette la costituzione scientifica di un "sapere-sul progresso dei tempi" (nel senso di un sapere "positivo"), ma soltanto la costituzione filosofica di un sapere "critico" sulla non contemporaneità dei processi storici umano-sociali. Si tratta di un apparente "depotenziamento epistemologico" da cui peraltro il materialismo storico ha molto da guadagnare e ben poco da perdere. Nell'attraversamento del guado che porta dalla dialettica errata ed unilineare dell'arretratezza (basata sulla spazialità semplice dell'indietro-avanti) alla dialettica complessa della non contemporaneità (basata sulla rottura di questa spazialità semplice), il pensiero critico corre il rischio (inevitabile) di rimanere esteticamente affascinato dalla ricchezza vitale e "sostantiva" dei mondi sociali "non contemporanei", fino all'idolatria feticistica della "semplicità contadina originaria" e più in generale di tutto quanto è comunque pre-industriale. Si tratterebbe di una sottile vendetta che il pensiero lineare-cumulativo compie contro il pensiero critico che cerca di detronizzarlo (fino a far idolatrare la stessa "arretratezza" come esempio genuino ed autentico di non contemporaneità da salvare). Anche se non vi è teleologia storica immanente al tempo impersonalizzato, vi è però ontologicamente una **tendenza** al rapporto fra l'individuo ed il genere, resa possibile nell'unificazione capitalistica del mondo come presupposto logico-storico, e la cui realizzazione tendenziale (mai integralmente attuabile, per la ontologica non-coestensività fra individuo e genere) verrebbe ulteriormente ostacolata dalla permanenza dell'individuo in comunità precapitalistiche saldate insieme in modo strutturalmente mitico ed organicistico. Ci sembra che molti "blochiani" dimentichino questo, feticizzando la non contemporaneità in contemplazione estetizzante di una presunta "autenticità"popolar-contadina (9).

La terza caratteristica del **multiversum** è infine la rottura integrale con il tema della "fine dei tempi". Si è già molto insistito sul fatto (filosoficamente evidente, ma spesso trascurato) che problematica del Fine e problematica dell'Origine sono la stessa cosa, e non ci ritorneremo. Vi sarà **sempre** un passato da riscattare, un'eredità da fare propria, un attimo vissuto che viene esperito oscuramente per l'opacità della latenza temporale.

In Bloch c'è (forse) un'ambivalenza su questo punto. Da un lato, l'unilaterale insistenza sul tema aristotelico della **entelechia** del processo storico-temporale può lasciare varchi metafisici aperti nella direzione di un'attribuzione di un fine pre-scritto nella temporalizzazione (pur multilaterale) dell'esperienza. Dall'altro,

l'iscrizione dell'utopia nel **solo** presente come orizzonte ad un tempo oscuro ed illuminato dall'arco fra passato e futuro documenta (come dettaglieremo meglio più avanti) un'istanza decisamente antiteleologica del pensiero blochiano (10).

Tenendo presenti i rilievi sui tre punti sopra discussi, ci sembra che il **multiversum** blochiano rappresenti una negazione **determinata** (cioè, collocata storicamente in una congiuntura particolare) di **due** specifiche filosofie della storia: il marxismo cosiddetto storicistico, che temporalizza in modo unilateralmente coercitivo il divenire storico nella camicia di forza dei cosiddetti "cinque stadi" (variante staliniana), o che temporalizza in modo informe il passato in un **continuum** cumulativo ed omogeneizzato (variante storicistico-italiana); il destinalismo heideggeriano, capace di "fotografare" correttamente il presente come dominio di un meccanismo impersonale che si pensa come soggettività ricca di storia e di umanesimo, ma incapace di vedere il passato altro che come dispositivo teleologicamente orientato alla trasformazione mondializzata della metafisica occidentale in tecnica planetaria. Sbagliano, dunque, coloro che considerano Bloch un autore che cerca nel passato pre-moderno una soluzione filosofica per **sfuggire** al mondo moderno, in quanto Bloch non intende "sfuggire", quanto **rispondere** alla "situazione bloccata" derivata dalla solidarietà antitetico-polare fra storicismo (teleologico) e destinalismo (altrettanto teleologico). Sbagliano, tuttavia, anche coloro che, interpretando Bloch in modo eccessivamente concordistico, attenuano la carica distruttiva del pensiero blochiano verso ogni forma di storicismo, e vedono Bloch (insieme con Benjamin ad esempio) come una sorta di "correttore" degli **eccessi** unilineari dello storicismo stesso (11). La creazione di un grande minestrone filosofico in cui aggiungere (in qualità di "gusti" e di "sapori") Bloch e Benjamin non è di alcuna utilità per chi si prefigge finalità teoriche anti-grandinarrative. Meglio indagare gli aspetti specifici di Bloch (sulla religione, sul giusnaturalismo, sul materialismo, eccetera), come cercheremo ora brevemente di fare.

2. La critica blochiana alla religione ed il materialismo storico

Il pensiero di Ernst Bloch rappresenta, nel suo insieme, un approfondimento ed una radicalizzazione della marxiana critica alla religione. In questo senso, egli non è un "teologo", in quanto il suo discorso filosofico non si indirizza nè verso una sorta di sapere "teologico" positivo sulle tracce (o sulle assenze) del "divino" nella storia, nè tantomeno verso una sorta di nuova "teologia negativa",

in cui il "divino" riempie lo spazio della Differenza Ontologica fra l'incondizionato e gli enti mondani. Bloch può certo essere "usato" da teologi di vario tipo (in particolare dalla cosiddetta "teologia della speranza"), ma questa operazione teorica comporta necessariamente uno svilimento ed un'attenuazione della radicalità della posizione blochiana di critica della religione (12).

Bloch non è neppure un "esegeta biblico", anche se la sua lettura della Bibbia presuppone una conoscenza non superficiale dei problemi interpretativi sorti sul terreno della critica "scientifica" delle fonti e delle redazioni dei testi biblici, ed è in generale compatibile con i "punti alti" di questa tradizione interpretativa, brillantemente iniziata dal capolavoro di Spinoza intitolato **Trattato teologico-politico.**

L'esegesi biblica è una disciplina storico-filologica del tutto autonoma dal materialismo storico, il quale, ove debba essere applicato ai contesti storico-geografici cui la Bibbia fa riferimento, non può che essere una teoria dei modi di produzione pre-capitalistici, in cui le istanze economiche, politiche ed ideologiche si combinano in modo del tutto diverso da quanto avviene nel modo di produzione capitalistico, indagato dalla critica dell'economia politica opportunamente sviluppata (13).

Infine, Bloch non è un "filosofo della religione", in quanto l'oggetto della sua indagine filosofica non si inserisce nel **continuum** storico-problematico istituito da questa particolare "sezione" del sapere filosofico, che da un lato cataloga, sul piano storico, le differenti mediazioni razionali (o irrazionali) della fede religiosa, e dall'altro lato prende posizione, sul piano teoretico, sulle differenti soluzioni date volta a volta al rapporto fra uomo e Dio (14). Teologia, esegesi biblica e filosofia della religione sono dunque tre dimensioni verso cui "apre" il pensiero blochiano, ma non rappresentano l'oggetto e l'intenzione della blochiana critica della religione.

Indagando le opere blochiane specificatamente dedicate alla critica della religione (in particolare **Religione in eredità** e soprattuto **Ateismo nel Cristianesimo**) ci si accorge infatti della compresenza di due dimensioni teoriche integralmente storico-materialistiche: in primo luogo, infatti, Bloch si ricollega **direttamente** a Marx (trascurando la tradizione feuerbacchiana e soprattutto "marxistica", sia secondo - che terzinternazionalistica) nella radicalità della critica alla forma della alienazione religiosa; in secondo luogo (e questo a parere dello scrivente è ancora più importante) Bloch rappresenta una risposta concretamente **determinata** (e dunque storicamente specifica) ad una situazione

storica presente, caratterizzata ad Est da nuove fiammate di integralismo religioso (e si pensi alla Polonia di papa Woitila) e ad Ovest da un debole "dialogo" fra cosiddetti marxisti e cristiani, fondato su di un comune riferimento ai "valori". Questa situazione non poteva ovviamente essere "prevista" da Marx, ed essendo del tutto **nuova** deve essere indagata in tutta la sua peculiare specificità, integralmente novecentesca (15).

Non sarà tuttavia inutile un breve richiamo alla natura teorica della critica marxiana alla religione. Vi sono in proposito infatti molti luoghi comuni e molti fraintendimenti, che possono prendere le forme più svariate. Vi è chi ritiene, infatti, che l'**ateismo** di Marx sia, in un certo senso, **fondativo** del materialismo storico, che sarebbe appunto un'elaborazione sistematica, rigorosamente immanentistica, della "scelta filosofica ateistica" di Marx, cui tutte le categorie specifiche della critica dell'economia politica sarebbero subordinate ferreamente (16). Vi è chi ritiene, invece, che l'**ateismo** di Marx sia poco più di un'"opinione personale" di Marx stesso intorno alla non-esistenza di un'entità cosale astronomico-galattica convenzionalmente definita "dio" da coloro che sono tanto ingenui da crederci, del tutto separabile, in via di principio, dalla nozione di sfruttamento capitalistico e di estorsione del plusvalore, le quali, permettendo di capire il meccanismo di riproduzione delle "ingiustizie sociali", servono da base teorica per la lotta diretta al perseguimento pratico della "vera giustizia sociale" (17).

Entrambe le "opinioni" sono infondate, e non possono reggere ad un confronto filologico onesto con i testi originali marxiani. In Marx la critica alla religione è una premessa logico-storica alla critica dell'economia politica, da cui non può essere assolutamente scissa e separata. Non vi è in Marx una **negazione parallela**, ma irrelata (e pertanto separabile) della "naturalità sovrastorica" dei raporti di produzione capitalistici, da un lato, e della esistenza di un'entità cosale astronomico-galattica chiamata "dio", dall'altra, e **neppure** vi è una critica politico-morale al capitalismo sfociante in un radicale immanentismo storico a partire dalla "negazione astratta" della presenza del "divino" nella storia. Vi è invece un'**unica** critica al **dominio** impersonale esercitato sugli uomini concretamente inseriti in rapporti storico-sociali dal reificarsi delle ipostatizzazioni astratte (ad un tempo sociali, economiche, religiose, eccetera); all'interno della tradizionale inseparabilità marxiana fra cattiva gnoseologia e falsa ontologia, il vizio ipostatico nel mondo della conoscenza e della teoria fa tutt'uno, inscindibilmente, con il dominio pratico-politico dell'uomo sull'uomo (18).

Ernst Bloch non fa che radicalizzare l'impostazione classico-marxiana. La sua critica della religione non é infatti una variante dell'ateismo, configurandosi invece come una critica, ideal-tipicamente radicale, al dominio dell'uomo sull'uomo mediato dall'ipostasi divina. Cristiani ed atei non vengono più isolati in "opposizione reale" e contrapposti staticamente (gli uni, che dicono si ad un Dio padrone ad un tempo personalizzato e cosificato, gli altri, che dicono che "dio" non è che un'illusione per i deboli di spirito e di carne), come fa tutto il pensiero idealistico, sia nella variante "cristiana" che nella variante cosiddetta "laica". Nell'ottica blochiana, integralmente dialettica, solo l'ateo può essere un buon cristiano, e solo il cristiano può realmente essere ateo. Non vi è qui infatti soltanto la ripresa della consapevolezza (che già fu classicamente engelsiana) del doppio carattere ambivalente dell'ideologia religiosa, ad un tempo accettazione fatalistica dello sfruttamento e protesta contro lo sfruttamento in nome di una società migliore, ma vi è in più la comprensione piena del fatto che non vi è nessuna "opposizione reale" fra atei e cristiani, credenti e non-credenti, ma vi è solo una "contraddizione dialettica" fra sostenitori del dominio ed oppositori del dominio, attraversati entrambi verticalmente dalla presenza o dall'assenza della cosiddetta "credenza" (19).

La pregnanza della critica blochiana della religione non può comunque essere intesa prescindendo da un'analisi della congiuntura teorica presente, dentro la quale è ben collocata. Vi sono infatti **due novità storiche**, che attendono di essere "spiegate" alla luce del materialismo storico, e che non tollerano di essere frettolosamente rimosse: in primo luogo, il socialismo reale ha dimostrato ampiamente di non essere affatto in grado di "superare" la cosiddetta "alienazione religiosa", nonostante esorcizzi questo fatto con rimandi improbabili ai "ritardi nella coscienza delle masse", ignoranza, superstizione, complotti dell'imperialismo e via tergiversando; in secondo luogo, il dialogo fra "marxisti e cristiani", iniziato con molte belle speranze, non procede, e si è anzi impantanato in generiche chiacchiere sui "valori" ed in inconcludenti polemiche contro il consumismo, l'americanismo, la mentalità "radicale", la prevalenza dell'avere sull'essere, ed altri bla-bla-bla superficiali.

La radicalità blochiana è in proposito una vera boccata di aria fresca. Bloch comprende bene come il "socialismo reale", nella sua critica economicistica del capitalismo, finisca con l'assolutizzare ed ipostatizzare l'istanza economica in modo ancora più astrattamente rigido di quanto faccia lo stesso capitalismo monopolistico

occidentale (che infatti "laicizza" e secolarizza l'istanza economica in modo post-moderno, sciogliendo **apparentemente** le determinazioni produttive materiali nel flusso della comunicazione e dello scambio simbolico); il noioso insegnamento statale di tipo ateistico, con la pedante elencazione delle ragioni "scientifiche" che proverebbero la "non esistenza" di una "cosa" chiamata "dio" finisce con il ribaltarsi nel suo contrario. In primo luogo, infatti, la coscienza individuale singola, disgustata dall'inattendibilità del marxismo monopolistico di stato ridotto ad ideologia burocratica della manipolazione ripiega sul libero esame filosofico ancorato a temi "trascendenti" (in cui la "trascendenza" è peraltro solamente una risposta "immanente" e determinata alla pretesa di monopolio della permanente manipolazione burocratico-partitica). In secondo luogo, inoltre, la coscienza collettiva di opposizione è "costretta" ad usare le chiese e le confessioni religiose come specifico mezzo di lotta contro la pretesa di controllo totale dello stato "socialista reale" sulla "società civile" (usiamo qui questo termine nonostante la sua imprecisione), come l'esperienza polacca mostra in modo abbastanza chiaro ed articolato (20).

La comprensione blochiana di questa realtà è piena e profonda. Da questa "situazione bloccata" non si esce tuttavia abbandonando la marxiana critica della religione per stipulare compromessi "ragionevoli" fra atei e credenti (questo deve certo essere fatto sul piano giuridico e legislativo, per far cessare ogni "discriminazione", ma non certo sul piano della radicalità teorica, che giustamente non conosce compromessi), ma solo approfondendo l'analisi delle ragioni che hanno portato alla compresenza fra divulgazione ateistico-positivistica e riduzionismo economicistico del marxismo, da un lato, e reazione idealistica contro questa compresenza, dall'altro.

La radicalità blochiana è d'altronde assolutamente inutilizzabile per il cosiddetto "dialogo" fra marxisti e credenti. Questo dialogo ha, come è noto, conosciuto alti e bassi significativi. Al tempo della guerra fredda, nel pieno dello scontro simbolico fra il comunismo di Stalin e la chiesa di Pio XII, la contrapposizione polare fra neo-scolastica e materialismo dialettico sovietico nascondeva una segreta solidarietà di fondo fra i due sistemi dogmatici contrapposti (21). Al tempo del disgelo, nel pieno delle grandi speranze sulla distensione e la "convergenza" fra i due sistemi sociali, il dialogo si stabilì sulle fragili basi del minimo comun denominatore "umanistico" (i "valori"), in cui i credenti avrebero rinunciato alla dottrina della proprietà privata come "diritto naturale" ed i marxisti, per contraccambiare, avrebbero

rinunciato unilateralmente al "materialismo dialettico" (individuato come spiegazione immanentistica ed ateistica della natura) per concentrarsi sul solo "materialismo storico" (ridotto ad una sorta di sociologia scientifica integrale e ad un ricettario per la giustizia sociale) (22). Al tempo della nuova guerra fredda, in cui ora ci troviamo, la ripresa fondamentalistica ed integralistica delle religioni (in particolare dell'Islam, ma anche del cattolicesimo woitiliano e del protestantesimo dell'America reaganiana) sembra stravincere di fronte ad un "marxismo" incerto sulla sua identità e privo di prospettive.

La critica blochiana della religione passa attraverso queste tre fasi storico-politiche restando estranea alla miseria teorica del materialismo dialettico, dell'umanesimo generico ed interclassista dei "valori comuni edificanti" ed infine della "crisi del marxismo". Essa sopravvive a tutte e tre, in vista di una fase nuova (per il momento certo non ancora all'orizzonte) in cui la radicalità marxiana dell'**unica** ed **identica** critica della religione e dell'economia politica possa trovare momenti pratico-storici di applicazione e di attuazione (23).

3. Il recupero blochiano della tradizione giusnaturalistica

L'importantissimo libro di Ernst Bloch **Diritto Naturale e Dignità Umana** non può essere considerato soltanto un contributo storiografico all'interpretazione storico-filosofica del diritto naturale moderno, ma deve essere visto come una vera e propria "opera d'indirizzo", che va ben al di là delle singole soluzioni date ai vari problemi discussi (che sono, ovviamente, opinabili e soggette a possibile critica e correzione), per raggiungere il livello della vera e propria "integrazione filosofica" del materialismo storico contemporaneo (24). Tre ci sembrano le dimensioni teoriche particolarmente degne di discussione: in primo luogo, la giusta valutazione dialettica dell'eredità filosofica borghese, in opposizione determinata al bilancio negativo unilateralmente dato da pensatori come Horkheimer; in secondo luogo, il rifiuto di considerare il pensiero politico marxiano sotto l'aspetto della negazione frontale dello "spirito" del giusnaturalismo, con la conseguenza pericolosa di interpretare Marx in chiave decisionistica e positivistico-giuridica; in terzo luogo, il carattere "determinato" della valorizzazione blochiana del giusnaturalismo, volta a polemizzare contro il disprezzo per i "diritti umani" tipico delle legislazioni del cosiddetto "socialismo reale". Esaminiamole dunque brevemente.

Sulla prima questione, Bloch rappresenta un vero e proprio

superamento della "situazione bloccata" creatasi a partire da due posizioni non dialettiche, sciaguratamente antitetico-polari: da un lato, il marxismo sovietico, sulla scia di un breve articolo di Lenin, continua stancamente a ripetere la formuletta delle "tre fonti e tre parti integranti del marxismo" (che dimentica, fra l'altro, tutta una serie di fonti "possibili", dal materialismo edonistico francese del Settecento fino al giusnaturalismo, appunto, "fonti" del tutto inutilizzabili per legittimare interpretazioni autoritarie, organicistiche ed economicistiche del materialismo storico); dall'altro, il marxismo occidentale (e si veda il fondamentale saggio di Horkheimer del 1936, intitolato **Egoismo e movimento di libertà**, in cui tutti i temi della posteriore **Dialettica dell'Illuminismo** vengono già anticipati), incline ad applicare in modo non dialettico un dispositivo teleologico a tutto il passato borghese (ed addirittura pre-borghese), che conterrebbe fin dal principio le premesse totalitarie destinate ad inverarsi inevitabilmente nel capitalismo monopolistico e soprattutto nel socialismo reale. Nel primo caso, come è evidente, l'eredità progressista borghese è di fatto impoverita, con la conseguenza di incentivare l'unilaterale ripudio dei suoi aspetti libertari e rivoluzionari ed il disprezzo per la "democrazia borghese"; nel secondo caso (che, ripetiamo, vede in **Egoismo e movimento di libertà** di Horkheimer la sua insuperata bibbia teorica) si cerca di dimostrare che nel movimento rivoluzionario borghese erano presenti fin dall'inizio, o addirittura predominanti, quegli aspetti di inumanità che si sarebbero poi manifestati in modo aperto e brutale nel fascismo (l'avversione nei confronti del piacere, l'ideologia della comunità popolare, l'impiego strumentale della ragione al servizio di interessi puramente materialistici, l'idolatria della produttività economica ed in breve la riduzione dell'esistenza umana alle categorie del calcolo e dell'utilità) (25).

La lettura blochiana del giusnaturalismo contenuta in **Diritto Naturale e Dignità Umana** è giustamente diretta contro questo dispositivo teleologico horkheimeriano, che si pretende dialettico, ma che ricorda invece certi tratti fatalistici e destinalistici tipici del pensiero di Heidegger. Per Bloch "la rivoluzione borghese è stata certamente, nella maggior parte dei problemi, più borghese che rivoluzione, ma essa non si è limitata a compiere - con la liquidazione dei privilegi di classe - un lavoro colossale di preparazione e di sgombero, ma contiene in sè anche la promessa, ed il nocciolo utopistico e concreto di quella promessa, a cui la vera rivoluzione può restare fedele. Il contenuto dei diritti umani, libertà, eguaglianza, fratellanza, la tentata ortopedia dell'andamento eretto, dell'orgoglio virile, della dignità umana, trascendono di

gran lunga l'orizzonte borghese". In questo modo Bloch collega dialetticamente il giusnaturalismo rivoluzionario borghese ed il materialismo storico dal punto di vista della finalità emancipatoria reale, senza che questo collegamento comporti affatto la negazione della "rottura", teorica ed espistemologica, che separa invece gli apparati concettuali giusnaturalistico e marxiano, che sono in effetti qualitativamente diversi (26).

Questa riflessione ci porta direttamante alla seconda questione. Marx, indubbiamente, non è un giusnaturalista, e la produzione concettuale della nuova teoria storico-materialistica si basa su di una discontinuità nei confronti della vecchia teoria (per usare il linguaggio di Kuhn, è un nuovo paradigma, una rivoluzione scientifica). Tuttavia, questo non comporta affatto un atteggiamento filosofico di disprezzo e di irrisione nei confronti delle finalità emancipatorie del giusnaturalismo classico (presi di mira sono, semmai, i "nuovi" utilitaristi, come Bentham). Non è neppure possibile parlare di una contrapposizione polare fra l'astrattismo giusnaturalistico ed il cosiddetto "realismo" di Hegel, e neppure di una contrapposizione fra un modello politico-giuridico giusnaturalistico ed un modello hegelo-marxiano (27). Più in generale, non c'è affatto in Marx la base teorica per giustificare una "preferenza" storico-materialistica per il "virile disincanto" delle varie forme di decisionismo e comunque di positivismo giuridico (i quali, invece, sono realmente mossi da disprezzo ed irrisione nei confronti delle problematiche giusnaturalistiche, scambiate talvolta per "filosofie del garantismo" ed in generale dell'individualismo astratto). In sintesi, invece, si può fondatamente sostenere che il pensiero politico marxiano è estraneo, sul piano teoretico, all'apparato categoriale giusnaturalistico, mentre è del tutto affine e solidale con le intenzioni emancipatorie di alcune componenti della scuola del diritto naturale, ed è infine ostile alle ciniche spacconate che stanno alle spalle del cosiddetto "decisionismo".

Passando alla terza questione, infatti, non si può non riconoscere che il soggettivismo settario che ha dominato la cosiddetta "costruzione del socialismo" ha molto più a che fare con il decisionismo politico (che si dota in generale di un'autocoscienza giuridica di tipo positivistico, e dunque irridente ai "valori", anche se a questi ultimi ipocritamente ci si inchina negli innocui "preamboli") che con la problematica classica del giusnaturalismo, sempre attenta a non idolatrare unilateralmente lo Stato. Il normativismo giuridico sovietico (questo equivalente orientale del feticismo e dell'astrattismo giuridico occidentale), in generale ostile

alle problematiche giusnaturalistiche ed alle tematiche "utopiche" della cosiddetta "estinzione della norma giuridica", è del tutto incapace di assicurare la cosiddetta "certezza del diritto"; ma questo non avviene per carenze "tecniche" nella legislazione o nella procedura, procedendo invece dalla necessità di riprodurre in un certo modo i rapporti sociali complessivi vigenti nel socialismo reale (28). Ernst Bloch stesso fu vittima di questa situazione, e la pagò sulla propria pelle e su quella di alcuni fra i suoi migliori allievi. E' difficile non vedere in **Diritto Naturale e Dignità Umana** un libro integralmente storico, un'opposizione determinata ad una situazione in cui siamo tutti ancora immersi (29).

4. Il significato profondo della teoria blochiana dell'Utopia Concreta

Come è noto, Bloch è il grande pensatore novecentesco dell'Utopia. Alcune sue opere classiche (dal **Geist der Utopie**, disponibile in lingua italiana, al monumentale **Prinzip Hoffnung**, sciaguratamente non ancora disponibile) rappresentano un patrimonio teorico già consolidato nella migliore critica filosofica internazionale (30). La teoria blochiana dell'Utopia non può essere assimilata ad altre teorizzazioni novecentesche, pur interessanti (che vanno da Buber ad Huxley, da Orwell a Mannheim, da Marcuse a Baczko), essendo caratterizzata da modalità peculiari irripetibili (31).

Molti sono gli aspetti che suggeriscono di prendere molto sul serio la riflessione blochiana sull'agire utopico. Tuttavia, nel contesto del discorso che qui viene fatto (limitato alla valorizzazione degli aspetti ontologico-sociali), ci limiteremo a segnalare due dimensioni teoriche fondamentali: in primo luogo, il rapporto diretto Bloch-Marx, cioè la legittimità storico-materialistica di un discorso sull'Utopia che assuma fino in fondo il carattere "marxiano" di questa categoria; in secondo luogo, la funzione odierna, contemporanea, novecentesca, della categoria di Utopia, dal punto di vista della filosofia politica e del materialismo storico.

Sulla prima questione, è necessario non partire con il piede sbagliato (32). In primo luogo, infatti, l'interpretazione del materialismo storico come "passaggio del socialismo dall'utopia alla scienza" deve sobriamente scartare tutte le varianti incentrate sull'opposizione fra i sogni ed i progetti cervellotici (utopici, appunto) e la ferrea prevedibilità necessitaristica, scientificamente dimostrabile (e si è polemizzato contro questa concezione della "scienza" nella prima parte di questo scritto); se si vuole

conservare ad ogni costo questa espressione (che riteniamo comunque infelice, e dunque sacrificabile), occorre drasticamente limitarla ad una nozione di "causalità strutturale" afferente la transizione fra diversi modi di produzione, in cui l'interazione dialettica fra le istanze economiche, politiche ed ideologiche non può essere mai frutto di mere "volontà utopiche", ma è sempre ferreamente "limitata" dalle possibilità concrete iscritte nei modi di produzione stessi (33). In secondo luogo, occorre blochianamente insistere sul fatto che in Marx non vi è mai una polemica anti-utopica condotta in nome del "sano realismo": l'orizzonte del possibile politico-sociale è in Marx questione di fondazione ontologica, compatibile dunque con le categorie utopiche della "coscienza anticipante" e della "possibilità concreta" (34). I marxismi posteriori a Marx hanno invece sviluppato l'opposizione astratta utopia/realismo in anti-utopismo programmatico, finendo con il perdere di vista che ad un certo punto l'anti-utopismo pregiudiziale diventa anti-realismo ed incapacità a "vedere" le possibilità reali nuove offerte dal divenire storico (come ben vide Marcuse nella **Fine dell'Utopia**). In Bloch la teoria filosofica dell'Utopia Concreta è sempre anche (ed inscindibilmente) una teoria ontologico-materialistica della Possibilità Reale (che comprende, ovviamente, anche il sogno ad occhi aperti, l'immaginario letterario ed artistico, la coscienza anticipante, eccetera). In questo senso (ma si tratta di un significato fondamentale) Bloch è pienamente fedele, nel metodo, alle intenzioni teoriche di Marx (che abbiamo interpretato, nella prima parte di questo scritto, come il fondatore "scientifico" della dottrina della Possibilità Reale della transizione dal capitalismo al socialismo, respingendo la dottrina della Necessità Immanente di questa transizione), che sviluppa ovviamente con il suo inimitabile stile espressionistico e con le sue specifiche componenti culturali.

Passando alla seconda questione (che è, in fondo, l'unica che veramente ci preme, essendo il problema della "ortodossia marxologica" di Bloch di secondaria importanza), ci si accorge agevolmente che la teoria blochiana dell'Utopia ha un valore storico di posizione attualissimo nella situazione culturale odierna, caratterizzata dallo sbandamento dell'identità filosofica della "sinistra" e dall'aggressivo avanzare di una cultura di "nuova destra", che ambisce all'egemonia negli anni '80 di questo secolo. Non si vuole qui "strumentalizzare" la teoria blochiana dell'Utopia, riducendola alla bassa cucina delle polemiche spicciole contro la nuova Destra (35). Al contrario, si intende qui segnalare la teoria blochiana dell'Utopia Concreta come componente fondamentale di

un'identità culturale storico-materialistica della sinistra marxista. Nella teoria blochiana il **mito** è correttamente inserito nell'identità anticipante di una comunità storica, vive come componente strutturale del presente storico, allude all'impossibilità di raggiungere una (del resto indesiderabile) "razionalità perfetta" integralmente demitizzata, e non è perciò mai messo in opposizione frontale all'**agire** utopico-anticipante, che anzi feconda in continuazione (36). Il modello utopico non può coniugarsi in alcun modo, invece, con la "cultura di destra", in cui il "mito" rinvia all'**originario** come fondamento anti-storico e del tutto meta-storico, rifiuta il tempo come "futuro", come **novum**, come **non-ancora** (per usare un'espressione ontologica blochiana), ed è dunque una perfetta anti-utopia, facilmente trasformabile in un'utopia regressiva. Il riferimento all'**originario** come sede di un'autenticità numinosa metatemporale, degradata dal fluire decadente del tempo, è infatti ad un tempo una perfetta utopia regressiva e dunque una radicale anti-utopia.

In Bloch l'utopia come "esercizio mentale sui laterali possibili" del tempo è possibile esclusivamente come "presente storico", e si distingue in modo qualitativo dalle prefigurazioni geometrico-totalitarie di un futuro irrigidito e programmato (come temono invece Kolakowski e Popper) (37).

L'utopia vive infatti, in Bloch, come principio-speranza, non come progetto maniacalmente onni-prefigurante. La sua realizzazione integrale implicherebbe la sua morte, la chiusura dell'orizzonte storico del futuro, il nevrotico rifiuto di fermare la freccia del tempo. L'Utopia Concreta è dunque, ad un tempo, una teoria ontologica della Possibilità Reale ed una teoria storico-dialettica della Temporalità: il materialista storico può tranquillamente rivendicare questa fondamentale dimensione teorica, senza farsi spaventare dalle messe-in-guardia degli assolutizzatori del presente feticizzato nella sua immutabilità (38).

5. L'invito blochiano a studiare la storia del materialismo

Il materialismo storico marxiano, come è noto, **non** è un materialismo filosofico "speculativo", nè richiede "fondazioni" materialistico-speculative di alcun tipo. E' noto (e lo si è ricordato nella seconda parte di questo scritto) che l'incasellamento del materialismo storico dentro una teoria generale di tipo "speculativo" (quale è stata di fatto il materialismo dialettico sovietico) non è mai un'operazione innocente. I prezzi da pagare sono molto alti, e vanno dall'edificazione di una "visione del

mondo" ateo-materialistica di tipo quasi sempre scientistico-positivistico (nemica della "cultura umanistica" ed ingenuamente subalterna alle manipolazioni tecnocratiche) fino all'elaborazione di una ideologia di legittimazione statuale.

Resta il fatto che un'attività filosofica materialistico-speculativa non è mai eliminabile, risultando dal doppio fenomeno convergente degli scienziati che riflettono sulla globalità delle proprie conoscenze, da un lato, e dei filosofi che vogliono far interagire la propria "speculazione" con i dati offerti loro dalle scienze della natura. Questa convergenza è un fatto progressivo, e non bisogna certo spaventarsi dalle inevitabili genericità e dai veri e propri errori che il non-specialista fa quando abbandona il suo campo. Si tratta di un prezzo molto basso da pagare, più basso, in ogni caso, dell'isolamento reciproco cui sarebbero altrimenti condannate le discipline scientifiche e la riflessione filosofica (39).

Il "materialismo speculativo" non ci dice nulla, dunque, sui modi di produzione, ma ci segnala atteggiamenti filosofici destinati ad influenzare indirettamente **anche** l'approccio alla teoria specifica dei modi di produzione stessi. Si è già segnalata positivamente (nella terza parte di questo scritto) la messa in guardia heideggeriana contro il "materialismo" inteso come teoria della produzione incondizionata a partire dal "lavoro" creatore e signore di tutte le cose. Si pensi ai disastri filosofici causati in Italia dalle conseguenze del dellavolpismo (escludendo parzialmente da queste pesanti responsabilità Galvano Della Volpe stesso), che aveva integralmente ridotto il "materialismo" a metodologia scientifica antidialettica, fino a sfociare nella "distruzione" collettiana del materialismo storico. E si pensi infine all'atmosfera di opportunistico agnosticismo verso i problemi di "visione del mondo" creata dallo "storicismo integrale" del cosiddetto italo-marxismo togliattiano (sulla quale ha scritto indimenticabili pagine Sebastiano Timpanaro). Poichè "speculare sulla materia" è largamente inevitabile, tanto vale almeno che lo si faccia nel modo più proficuo e fecondo possibile o, se se vuole, creando meno danni possibili (40).

E' nel quadro di queste considerazioni che possiamo apprezzare la storia blochiana del materialismo. Si è parlato, in proposito, di Bloch come di uno "Schelling marxista". L'analogia è stimolante, ma può condurre anche fuori strada, se si "schiaccia" eccessivamente la problematica blochiana sulla "filosofia della natura" dei romantici. Ernst Bloch viene infatti **dopo** la grande "crisi delle scienze" di inizio secolo, ed è a partire da essa che deve essere giudicato, nel suo doppio aspetto di storico e di filosofo

del "problema del materialismo" (41).

Ernst Bloch non è, ovviamente, un filosofo della scienza. Egli non indaga sui meccanismi e sulla logica della scoperta scientifica, ma "specula" sulla nozione filosofica di materia. Seguendo l'indicazione di Lenin, non pretende insegnare agli scienziati specialisti la "nozione corretta" dell'"oggetto" che essi stanno studiando, ma attua una "riflessione di secondo grado" su questo stesso oggetto, attraverso l'esame storico delle idee di materia e di materialismo. Un grande genetista contemporaneo ha scritto: "Alcuni specialisti hanno consigliato di limitare il termine "evoluzione" alla sola evoluzione biologica. Io non condivido il loro punto di vista, poichè mi sembra importante trasmettere l'idea che mutamento e sviluppo sono caratteristiche del mondo inorganico come della materia vivente e delle faccende umane". Più in là, questo genetista chiarisce con molti esempi come la scienza moderna, intesa in modo filosoficamente dinamico, non solo non scoraggi, ma anzi attivamente incoraggi una visione dinamico-speculativa della materia come capacità di creare ininterrottamente **novità** evolutive (42).

E' questa, indubbiamente, "speculazione", e non certo riflessione determinata sui marxiani modi di produzione. Tuttavia, dopo i disastri provocati da tutti gli storicismi integrali che hanno preteso espellere la natura ed il materialismo da una coerente visione del "moderno", e più ancora ridurre il materialismo storico a "sociologia", il tentativo blochiano di riscrivere la storia del materialismo appare un ritorno alle intenzioni del pensiero settecentesco, il quale sapeva molto bene come dietro la metafora della "natura" e della "materia" si stavano giocando questioni sociali di fondo (43).

E' interessante (e certo non casuale) che Bloch riesca ad apprezzare contemporaneamente il teologo rivoluzionario Thomas Munzer e l'ateo materialista barone d'Holbach; soltanto una situazione filosoficamente e provincialmente arretrata, che distingue gli uomini in clericali e mangiapreti, può stupirsi che sia lo **stesso** autore ad affrontare con approccio analogo il nocciolo rivoluzionario della teologia ed il nucleo emancipatore del materialismo, aspetti, entrambi, della stessa dinamica realtà (44).

6. Experimentum mundi: l'ontologia della possibilità del Nuovo nella storia

La valutazione positiva che è stata qui data del pensiero blochiano nel suo complesso non sarebbe tale se tutte le

componenti fin qui enumerate (concezione multilineare e differenziata della temporalità storica, radicalità della critica religiosa, valorizzazione dell'eredità giusnaturalistica borghese, centralità dell'anticipazione utopica, profondità e genialità del suo materialismo speculativo) non confluissero tutte in una salda e coerente visione ontologica della storia. Allo scrivente un'immagine di Bloch "maniaco della soggettività" e cultore di Prometeo e dei Titani non interessa per nulla. Il ventesimo secolo è pieno di cantori del titanismo e di apologeti della "prassi che ha successo", sempre pronti a sputare sui perdenti e ad incensare i vincitori (ma Ernst Bloch, che parla del "riscatto" dei vinti, e che vede in Thomas Munzer il simbolo della "provvisorietà" della sconfitta, non rientra certo nel gruppo di costoro). Tutte le componenti filosofiche che abbiamo sopra sommariamente elencate non varrebbero anzi un soldo bucato (su questo lo scrivente preferisce esprimersi con triviale franchezza) se dovessero essere "cambiate di segno" ed acquistare una valenza anti-ontologica ed idealistico-soggettiva. La filosofia contemporanea è infatti piena di chiacchiere sul tempo come categoria percettiva in cui migliaia di "soggetti sociali" irrelati si sprofondano a metà fra lavori a **part time**, esercito industriale di riserva, e rifiuti del lavoro di vario tipo; di riscoperte del "religioso" in stile falso-indiano e vetero-contadino; di contrapposizione dei "diritti umani innati" alla rivoluzione sociale ed alla critica delle diseguaglianze e della proprietà privata; di chiacchericcio sull'utopia come fuga in avanti ed alibi per evitare i discorsi concreti sul possibile storico **hic et nunc**; di riscoperte di un "nuovo materialismo" sulla base dei tarocchi, dell'astrologia, del "sapere delle donne" e dei manuali di Jane Fonda; eccetera, eccetera. Tutti i "temi" blochiani sono infatti **apparentemente** molto **di moda** oggi, nella misura in cui possono essere declinati in forma irrazionalistica e soprattutto violentemente anti-ontologica. Si tratta, tuttavia, di temi blochiani **senza** Ernst Bloch, il quale non c'entra per nulla con tutto questo, e ci ha lasciato con **Experimentum mundi** un testamento filosofico di enorme importanza teorica e soprattutto di forte impronta ontologica, sul quale ben pochi equivoci sono possibili.

Experimentum mundi è un'opera profondamente calata nell'atmosfera dei primi anni '70 di questo secolo, che risentivano ancora della scossa storica, confusa ma generosa, del Sessantotto europeo. Essa è ad un tempo un'esposizione sistematica di categorie filosofiche (logico-ontologiche, secondo la tradizione di Hegel), un repertorio di problemi aperti e non risolti della filosofia marxista, un insieme di piccoli saggi in un certo senso compiuti in se stessi

come i migliori aforismi adorniani. Tutta la ricca problematica blochiana vi trova una sorta di "assestamento", che non ha nulla a che fare con la manualizzazione ed il compendio facilmente riassumibile e ripetibile (Bloch non può essere soggetto a riassunti e schematizzazioni, data la fusione fra forma e contenuto tipica delle sue opere), ma che illumina retrospettivamente il significato filosofico di tutta la sua precedente attività teorica (45).

L'ontologia di Bloch non è una "descrizione" delle caratteristiche modali dell'Essere, ma è una teoria descrittivo-processuale del **non-essere-ancora** (46). La modalità fondamentale del non-essere-ancora è ovviamente la categoria della "possibilità". Quando Bloch parla di "possibilità" in senso ontologico, ne sviluppa due significati fondamentali: in primo luogo, la possibilità è una espressione modale della materia in quanto essere processuale; in secondo luogo, la possibilità è il luogo delle concrete condizioni parziali della realizzazione di quanto è "volta per volta" possibile (che è a sua volta unità di un fattore soggettivo, la maggiore o minore capacità di trasformare il dato, e di un fattore oggettivo, la maggiore o minore trasformabilità del dato). In entrambi i casi, la "necessità" non rappresenta mai la modalità fondamentale del non-essere-ancora (e questo preclude ogni possibilità di lettura di **Experimentum mundi** in chiave grande-narrativa o deterministico-naturalistica), ma è sempre ontologicamente subordinata alla possibilità, così come lo spazio è subordinato al tempo, ed il presente al futuro (47).

La possibilità è anche una "forma d'esserci" della **prassi**, che è la categoria fondamentale della ontologia blochiana, che può essere dunque definita come una fondazione ontologica del primato della prassi umana sulla base di una concezione della "materia" come di un essente-in-possibilità (definizione che, non permettendo l'inserimento di Bloch nè nel marxismo orientale nè in quello occidentale, costringe a rivedere tutti gli schemi consueti) (48).

La centralità ontologica della **prassi** in Bloch deve essere ovviamente ben compresa; in primo luogo, non si tratta di una "filosofia della prassi", nella misura in cui questa espressione allude al rifiuto di una considerazione dialettica della natura, mentre in Bloch è la concezione della materia come essente-in-possibilità che fonda la prassi stessa; in secondo luogo, non si tratta di una concezione della prassi come "immediatezza" (e si pensi alla critica hegeliana del "darsi della conoscenza" concepito come un improvviso "colpo di pistola"), in quanto in Bloch il ruotare ciò che ci sta davanti ed il portare il vissuto fuori dall'immediatezza ancora oscura e confusa significa anche collocarlo su un piano superiore a

quello dell'emotività indeterminata, ossia inserirlo nel processo dell'oggettivazione e dell'astrazione concettuale (49).

La nozione blochiana di **prassi** si presta certo a molte considerazioni. In primo luogo, essa è certo **anche** "lavoro", ma il lavoro non è mai, come nella **Ontologia** lucacciana, la forma originaria ed il modello della prassi stessa; è questa certo una scelta degna di riflessione (50). In secondo luogo, essa è il principale fattore storico-filosofico che potremo definire **anti-nichilistico** (e questo è interessante e nuovo per il dibattito filosofico italiano, nel quale, per influenza anche di pensatori come Severino, la prassi è divenuta sinonimo di nichilismo), in quanto è momento costitutivo della processualità dell'essere-in-tensione (51). In terzo luogo (ed è forse il punto più importante), la prassi è il fattore che realizza nella storia ciò che Bloch chiama la **tendenza**, e che egli oppone alla "legge", intesa come "ciò che tiene ferma la ripetizione" (52).

Il fatto che la prassi sia inserita in una sorta di tendenza latente nella processualità storica, da un lato, e nello stesso tempo sia considerata come il fattore decisivo della storia, dall'altro, è certo un elemento d'ambiguità dell'ontologia blochiana. Non c'è in proposito soltanto una mancanza di rigore terminologico (come ha osservato Adorno) e neppure una confusione filosofica sistematicamente intrattenuta (come ha opinato Kolakowski). Bloch ha inteso invece rispecchiare (qui lo scrivente esprime la propria personale opinione) un elemento di ambiguità e di ambivalenza realmente esistente nella ontologia del materialismo storico, che effettivamente oscilla fra una incorporazione dell'agire trasformatore in una sorta di causalità strutturale radicata nelle leggi di movimento immanenti ai modi di produzione ed una enfatizzazione dell'"elemento di **novità** portato nella storia dall'iniziativa umana concreta (53).

Experimentum mundi è d'altronde programmaticamente una ontologia di un sistema aperto, un eccezionale sforzo linguistico di tenere aperte insieme le vie dell'aforisma e dell'osservazione micrologica e le strade della categorizzazione sistematica delle nozioni filosofiche. Si tratta di un libro che abbiamo appena incominciato a leggere, e che darà i suoi primi frutti storici quando incominceremo a prenderlo sul serio come un vero e proprio libro-spartiacque, che si colloca nello spazio intermedio fra la chiusura della storia dei vecchi marxismi e l'apertura di una storia di marxismi integralmente rinnovati.

7. Sulla feconda ambiguità dell'ontologia blochiana

La mancanza di "precisione" del linguaggio filosofico blochiano è dunque un motivo di forza, e non di debolezza. Bloch considera il **passato** come un'unità dialettica di tendenze all'asservimento e di tendenze all'emancipazione (in sintonia con un pensatore che gli è apparentemente tanto lontano, nello stile e nei contenuti, come Jürgen Habermas, ed in opposizione a pensatori più affini a lui nel linguaggio, come i "vecchi signori" di Francoforte e lo stesso Heidegger), analizza il **presente** come ciò che rimarrebbe sempre oscuro se non fosse fatto "ruotare" in direzioni progettuali, e concepisce il **futuro** come luogo in cui l'utopia (che, in quanto tale, trova nel presente il suo luogo di formazione) si dispiega e si manifesta, aiutata dalle tendenze dinamiche contenute nella stessa realtà "materiale".

Ernst Bloch è dunque la prima risposta, del cuore e dell'intelletto, della fantasia e della ragione, alla spietatezza delle diagnosi di Weber e soprattutto di Heidegger sull'intrascendibilità del meccanismo riproduttivo della società capitalistica. Questa risposta non può e non deve essere linguisticamente "sorvegliata" e concettualmente " formalizzata"; in comune con le avanguardie artistiche e letterarie Bloch ha la consapevolezza della necessità di attuare una rivoluzione nel linguaggio (analoga, del resto, alla consapevolezza che porta Heidegger a distinguere fra "filosofia" e "pensiero").

La questione teorica essenziale si trova tuttavia altrove, al di là delle mille questioni di dettaglio che non possono non nascere dall'analisi della sterminata enciclopedia filosofica blochiana (che non è mai, in nessun momento, un "pensiero edificante", che ambisca "consolare" i vinti e farli sperare contro ogni "evidenza dei fatti"). Il punto di reale ambiguità è l'atteggiamento generale di Bloch verso la possibilità di edificazione di un futuro emancipato (e comunista). Mentre nella **Ontologia** lucacciana non si va oltre ad una cauta e sobria esplorazione della "possibilità ontologica" di un futuro emancipato e comunista e della negazione di fattori metastorici (di tipo sociobiologistico o sistemico-sociale) in grado di renderla impossibile, in Bloch (nonostante i suoi riferimenti metaforici alla realtà del diavolo come sopravvivere dell'"avversante" contenuti in **Experimentum mundi**) vi è certo qualcosa di più di una mera teoria "fredda" della possibilità ontologica del comunismo.E' presente in Bloch una vera e propria scommessa emotiva sulla **tendenza** generale, che non è mai (come si

è detto sopra) edificazione ed ottimismo irrazionalmente programmatico, ma che è pur sempre una esaltazione della prassi umana in tutte le sue forme. Non si tratta qui di rimproverare Bloch per non aver definito in forma più precisa le forme fondamentali della prassi umana (e del resto Bloch non sarebbe più tale senza la sua voluta torrenzialità multiforme). Si tratta, invece, di vedere in Bloch la compresenza di due tendenze filosofiche fondamentali, delle quali l'una è integralmente prometeica, titanica, e romanticamente tesa all'infinito, mentre l'altra ontologizza le possibilità del finito, naturale e sociale, di trasformarsi, di cambiare forma e qualità, di non rimanere sempre eguale, di trovare dimensioni sempre diverse in una temporalità ricca e multiforme, mai schiacciata sul tempo capitalistico dell'orologio e sullo spazio della proprietà privata (54).

Lo scrivente non nasconde la sua preferenza verso un'ontologia del finito e delle sue forme, e qui Bloch non ci soccorre più. Senza un bagno nel torrente blochiano, tuttavia, neppure un'ontologia del finito diviene possibile. Occorre imparare, prima, da chi ha filosofato sempre "come Aristotele e Hegel", come se l'intera filosofia contemporanea, irrigidita nella gabbia dei linguaggi accademici, non esistesse neppure.

NOTE

1. Si veda Lukàcs, **Pensiero Vissuto**, Ed. Riuniti, 1983, p. 44. Quando Lukàcs parla di Bloch, si è generalmente in presenza di una valutazione di fondo altamente positiva del pensatore tedesco, di cui è continuamente sottolineata la "classicità", mentre si criticano altri elementi teorico-politici di fondo (valutazione delle avanguardie storiche, problema del tempo, eccetera). Quando Bloch parla di Lukàcs (cfr. Bloch, **Tagtraume vom aufrechten Gang**, Suhrkamp, 1977, passim) la valutazione è ancora più positiva, in quanto mancano in generale persino critiche specifiche (al di fuori dell'accusa di "cecità critica" verso le avanguardie storiche). Il libro di Bloch sulla storia del materialismo è d'altronde dedicato da Bloch all'"amico di gioventù" Lukàcs.
   Lo studio che il lettore ha sotto gli occhi non è una monografia critica su Lukàcs e Bloch, e neppure un esame sistematico delle convergenze e delle divergenze dei due autori. Lo scrivente intende solo sottolineare sistematicamente la **comune** battaglia teorica, filo-ontologica ed anti-soggettivistica, dei due autori, che li contrappone in modo netto alla solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo e neopositivismo, tipica del pensiero e della prassi del nostro tempo. Non c'è, fra l'altro, nessun "concordismo opportunistico", ma una esplicita scelta (filo-lucacciana) da parte dello scrivente. Tuttavia (e qui si arriva al **dunque**), lo scrivente è molto contento del fatto che i due vecchi autori si sentissero solidali nel loro sforzo teorico, perchè anch'egli li legge come sostanzialmente solidali.
2. Il **Dio** di Heidegger è infatti molto spesso un "padrone" del mondo, mentre in Bloch, come vedremo, lo **eritis sicut deus** rende impossibile una teologia del padre-padrone.
3. Lo scrivente deve molto, ed è pienamente d'accordo, con la fondamentale monografia di Remo Bodei, **Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch**, Bibliopolis, 1979. Bodei ha il merito di centralizzare la valutazione di Bloch del concetto di **multiversum** temporale, di cui vede bene l'incompatibilità assoluta con le filosofie storicistiche della storia. E' questa anche la tesi di fondo dello scrivente nella quarta parte di questo scritto.
4. E' questo forse il modo privilegiato con cui leggono Bloch i simpatizzanti per il cosiddetto "marxismo occidentale": primato della attività, esaltazione della prassi comunque e dovunque, unità soggetto-oggetto.
5. Vi è qui la radice della grottesca **koinè** filosofica che rappresenta la sistematizzazione (non dialettica) del senso comune elaborato dai "soggetti" (definiti "nuovi", e quasi sempre vecchi come il cucco) liberati, e cioè resi disoccupati, dalla razionalizzazione capitalistica della produzione. Gli operai che bollano la cartolina sarebbero schiavi del tempo cartesiano quantitativo, mentre la qualità del **vero** rapporto con il reale sarebbe attinta (o attingibile) con **trainings** di induismo semplificato gestito industrialmente da **managers** capitalistici del "bisogno di misticismo" che esprimerebbero gli emarginati. Scrittori positivisti (come Lucio Colletti) tendono a collocare questo rifiuto del "tempo delle scienze" all'interno di un unico blocco irrazionalistico e "bergsoniano" di

rifiuto del mondo moderno. Si tratta invece di un'esasperazione grottescamente esistenzialistica di un atteggiamento integralmente positivistico di accettazione della "superficie" visibile del mondo post-moderno (che è anti-dialettico esattamente come quello di Colletti).

6. Si veda E. Severino, **Destino della necessità**, Milano, 1980.
7. I principi filosofici della originarietà e della fatalità del tempo rappresentano, a parere dello scrivente, il connotato filosofico principale della "nuova destra" degli anni '80 (insieme con il principio di differenza interpretato come radicale diseguaglianza fra gli uomini). Si rimanda qui alla ricchissima pubblicistica della "nuova destra" (**Elementi, Nouvelle Ecole**, eccetera).
8. Indispensabile strumento di lavoro è la monografia di Remo Bodei citata nella nota 3. A p.15-16 Bodei fa la distinzione fra non-contemporaneità ed arretratezza. Più avanti (p. 37) è citata una critica argomentata (dallo scrivente non condivisa) di uno scritto lucacciano degli anni '30, rimasto lungamente inedito, a proposito del concetto blochiano di non-contemporaneità. Più avanti ancora, in pagine fondamentali, Bodei elenca quattro nozioni di attimo (l'attimo nei suoi caratteri di repentinità e di discontinuità granulare; l'attimo come **nunc stans, nunc aeternum** ò come congelarsi e rallentare del tempo, quale "attimo immenso"; l'attimo come **Jetzt-Zeit**, tempo-ora con cui si spezza il **continuum** della storia; l'attimo come momento solenne della **decisione anticipatrice**, come segno della autenticità). Bodei riconduce la prima nozione a Hegel, ed illustra poi posizioni di Bachelard; connette la seconda con i mistici, parla del **Faust** e del giovane Lukàcs; esamina la terza in rapporto a Benjamin (di cui occorrerebbe esaminare con attenzione le fondamentali **Tesi sulla filosofia della storia**, quasi sempre mal interpretate dall'attuale moda benjaminiana in Italia, che ha assunto ormai aspetti francamente demenziali); si riferisce nella quarta allo Heidegger di **Essere e Tempo**.
9. Sembra allo scrivente che queste posizioni siano diffuse soprattutto fra i **verdi** tedeschi. Più in generale vi è qui una singolare compresenza fra ammirazione delle avanguardie storiche (e più in particolare dell'espressionismo e del **montage**) ed ammirazione dell'autenticità contadina. In questo senso queste posizioni sono "fedeli" a Bloch (che era incantato sia dal **cabaret** espressionista che dai villaggi contadini della Turingia). Lo scrivente (che concorda invece con le posizioni teoriche della **Ontologia** lucacciana) ritiene che la non-contemporaneità che viene confusa con il rispetto feticistico di ogni tipo di arretratezza sia una nozione che non tiene conto della **novità** storica portata dal capitalismo, che permette la "transizione antropologica" dalla singolarità alla particolarità.
10. E' questo, in senso assoluto, il problema più importante che dovrà essere risolto in futuro dalla filologia blochiana. Già ora la migliore letteratura secondaria si è impegnata su questo. Il notevole testo di H. H. Holz, **Logos Spermatikos.Ernst Bloch Philosophie der unfertigen Welt**, Luchterhand, 1975, documenta chiaramente come Bloch attribuisca una finalità immanente sia alla storia che alla natura. Per usare il linguaggio della **Estetica** di Lukàcs, è indubbio che vi sono in Bloch fortissime tendenze all'antropomorfizzazione filosofica della natura. Lo scrivente

(che non condivide **per nulla** questa tendenza) ha deciso però di enfatizzare **altri** aspetti del pensiero blochiano, che lo collocano in un'**opposizione determinata** allo storicismo ed al destinalismo. Ogni pensatore si muove in una congiuntura storica determinata, occupa spazi e ne lascia liberi altri.
Questo avviene per Bloch, come per chiunque altro.

11. Questa versione edulcorata, moderata, ed "educata" di Bloch è sostanzialmente presente nel testo di Bodei, sopracitato, ed anche nelle divulgazioni scolastiche (cfr. Sergio Moravia, **Pensiero e civiltà**, III, Le Monnier, 1982). Ancora più dannose sono le confusioni fra Bloch e Benjamin, fatte a partire da superficiali analogie nella tematica teorica.
12. Per essere più precisi, Ernst Bloch può essere legittimamente usato sia dalla cosiddetta "teologia della speranza" sia dalla cosiddetta "teologia della rivoluzione". Nel primo caso, si enfatizza un principio squisitamente ontologico riferito alla natura ed alla storia (il "principio speranza", appunto), nel secondo caso, si tende verso un'interpretazione "zelotica" di Gesù ed in ogni caso verso una lettura "politica" dei vangeli. Entrambe le letture sono estranee al materialismo storico ed anche alla ontologia dell'essere sociale, ma non possono neppure essere definite ostili.
13. Si veda Hindness-Hirst, **Pre-capitalist modes of production**, Routledge & Kegan, London, 1975. E' certo impossibile "dedurre" il profetismo ebraico a partire dall'istanza ideologica del modo di produzione antico-orientale (e non deve essere questo l'obbiettivo di un materialismo storico bene inteso), ma è certo che senza un'approfondita conoscenza dei meccanismi sociali di riproduzione pre-capitalistici in Giudea non si può neppure intendere adeguatamente Isaia e Geremia. In Bloch c'è molto spesso la tendenza a "forzare" il testo biblico (all'interno di più generali tendenze ermeneutiche tipiche del pensiero contemporaneo), ma non si è mai in presenza di manipolazioni o di falsificazioni.
14. La filosofia della religione è caratterizzata oggi da uno slittamento da posizioni "fenomenologiche" (assai forti negli ultimi trent'anni) a posizioni apertamente "antropologiche" (si veda, ad esempio, la voce **Religione**, scritta da Marc Augé, **Enciclopedia Einaudi**, 1980). Bloch è sostanzialmente estraneo ad entrambe le tendenze, consapevole della limitatezza e della parzialità delle spiegazioni fenomenologiche e delle riduzioni sociologistiche o antropologico-sociali.
15. Le opere blochiane cui si fa riferimento sono **Religione in eredità**, Queriniana, 1979, ed **Ateismo nel Cristianesimo**, Feltrinelli, 1971. Dato il carattere di questo saggio, lo scrivente non può neppure sunteggiare sommariamente queste opere fondamentali, limitandosi a darne un giudizio teoretico di fondo. Studiosi accreditati di Bloch (come il padre gesuita Giuseppe Pirola ed il traduttore italiano delle due opere sovracitate, Francesco Coppellotti) si sono molto sforzati, nel generale disinteresse della cultura italiana (in tutte le sue varianti, laica, cattolica, e "marxista"), di chiarire il reale significato dell'espressione "ateismo nel cristianesimo".
16. E' questa la posizione del noto filosofo italiano Augusto Del Noce, sostanzialmente condivisa dai teorici del movimento cattolico-integralista **Comunione e Liberazione** (Buttiglione, Formigoni, eccetera). Questo non

deve stupire, e neppure provocare indignazione. Trattandosi di metafisici, per i quali ogni "pensiero" deriva linearmente da un "fondamento" unico ed originario, non è un caso che riducano il "marxismo" ad una sorta di "filosofia del fondamento originario" (identificato con la negazione radicale di Dio). Ad essi è estranea non solo la determinatezza delle categorie della critica dell'economia politica, ma anche la critica blochiana al culto religioso di un Dio visto come Padrone e despota teologico-politico.

17. Questa posizione è diffusissima, anche se raramente esplicitata. Nell'ambito filosofico, si tratta di un equivalente teorico della posizione ricardian-marxista. Come i neo-ricardiani ritengono che Marx abbia semplicemente "corretto" gli economisti classici inglesi, inserendosi però nello **stesso** ambito problematico (per i neo-ricardiani, come è noto, Hegel non è mai esistito), analogamente alcuni ritengono che Marx, inserendosi nello **stesso** ambito problematico del dibattito positivistico sull'esistenza o meno di "dio" (Moleschott, Du Bois-Reymond, Haeckel, eccetera), abbia concluso, sulla base della divulgazione astronomica, chimico-fisica, biologica, eccetera, di "non aver bisogno di questa ipotesi per spiegare il mondo". Il marxismo sovietico, ad esempio, sviluppa in modo parallelo la divulgazione ateistica degli argomenti sulla "non esistenza di dio" e l'insegnamento dogmatico delle "leggi economiche del socialismo".

18. Su questo punto Marx è successore contemporaneamente di Hegel e di Feuerbach. Marx sa bene come una cattiva gnoseologia produce una falsa ontologia, ed è assai lontano dalla critica gnoseologica kantiana a qualsivoglia posizione ontologica.

19. Secondo l'impostazione dello scrivente, la critica blochiana dell'alienazione religiosa deve essere intesa, in prima approssimazione, come una prosecuzione di Marx e come un miglioramento rispetto ad Engels. Questo non significa affatto, ovviamente, che Bloch "la pensi esattamente come Marx e come Engels su tutta una serie di questioni". Su molti punti Bloch la pensa infatti diversamente. La questione "strategica" è un'altra: in Bloch, come in Marx, senza critica della religione **niente** critica dell'economia politica.

20. L'esperienza polacca è certo specifica e del tutto peculiare (ed infatti non appare estendibile a paesi come l'Ungheria, la Germania orientale, la stessa Urss), ma presenta pur sempre aspetti paradigmatici (come del resto la rivoluzione culturale cinese di Mao Tsetung, ad un tempo cinese ed universale). Il filosofo Kolakowski (già criticato nella prima parte di questo scritto) rappresenta un esempio di reazione idealistica all'ideologia del socialismo di stato, che non a caso assume sempre di più aspetti "religiosi" (esattamente nel senso criticato da Bloch). Autori come Michnik e Geremek hanno invece compiutamente teorizzato la funzione della Chiesa cattolica in Polonia come specifica forma di resistenza della "società civile" nella sua lotta per l'autonomia rispetto allo Stato (abbandonando così ogni residuo di critica marxiana alla religione). Il pensiero di Bloch è ovviamente del tutto estraneo alle teorizzazioni di Kolakowski e di Michnik.

21. Non a caso, l'esposizione più "partecipante", chiara e comprensiva del materialismo dialettico sovietico è dovuta ad un sacerdote cattolico che

si pone dal punto di vista del tomismo neo-scolastico (cfr. Gustav A. Wetter, **Dialectical Materialism**, Praeger, 1958). I due sistemi, dogmatici e chiusi, si contrappongono staticamente e pretescamente come castelli di carta di verità rivelate ed invariabili. Marx e Tommaso d'Aquino non c'entrano ovviamente per nulla, e restano meri pretesti per giustificare il conflitto fra "visioni del mondo" segretamente solidali.

22. Non si intende qui polemizzare con pensatori valorosi e meritevoli (come Giulio Girardi) che effettivamente perseguirono la separazione fra materialismo dialettico e materialismo storico in vista di una "unità d'azione" fra marxisti e "credenti" per la comune attuazione di trasformazioni rivoluzionarie. Una simile piattaforma comune (che lo scrivente condivide integralmente) è ad esempio operante in paesi come il Nicaragua. La polemica è invece diretta contro le sgangherate riduzioni del materialismo storico a sociologia (caratteristiche degli anni '60).
23. La critica blochiana della religione è dunque un aspetto parziale e particolare della sua complessiva "ontologia della speranza", fondata sulla negazione della possibilità di definire "impossibile" ciò che non si è ancora verificato nella storia (o che si è già verificato in modo embrionale ed incompiuto), ma che non per questo deve essere anticipatamente negato e connotato come "assolutamente impossibile". Lo scrivente non ci vede dunque alcun prometeismo (che gli sarebbe odioso), ma solo un coerente sviluppo di tematiche già rintracciabili in Marx.
24. Ci riferiamo a **Naturrecht und Menschliche Wurde**, Frankfurt am Main, 1961. Il libro di Bloch non è stato ancora tradotto in italiano (ma esiste una traduzione francese). Si tratta di un testo ad un tempo storico e teorico, scritto in una prosa ad un tempo profonda e divulgativa, di affascinante lettura. Non resta che sperare che una buona traduzione venga fatta il più presto possibile, e che giunga in un clima filosofico e culturale meno avvelenato dell'attuale dalle tendenze decisionistiche, irrazionalistiche e più in generale post-moderne (di derivazione francese).
25. Il fondamentale testo cui si è fatto riferimento, **Egoismo e movimento di libertà** è contenuto nella raccolta di saggi di Max Horkheimer, **Teoria critica**, II, Einaudi, 1974. E' interessante (e certo non del tutto casuale) che Horkheimer sia passato da questa diagnosi radicale e disperata del "passato borghese", presente nelle sue posizioni degli anni '30 e '40, alle posizioni di ripiegamento intimistico ultraborghese e francamente anticomunista degli anni '60. In ogni caso il testo horkheimeriano resta un capolavoro, di fronte all'antigiacobinismo dozzinale e straccione dei **nouveaux philosophes** francesi, per i quali "x è sempre già contenuto in y" (in questo caso, i Gulag in Robespierre, Beria in Hegel e Pol Pot in Fichte). E' anche interessante il fatto che Jurgen Habermas (spesso erroneamente considerato un "seppellitore" dell'inimitabile radicalità dei vecchi signori francofortesi ed un annacquatore del loro "terribile disincanto") abbia sviluppato posizioni molto più sobrie, ragionevoli e materialistiche, capaci di tener conto (esattamente come Bloch) del doppio carattere dell'eredità filosofica borghese. Si veda Jurgen Habermas, **L'intrico di mito e di illuminismo: osservazione sulla "Dialettica dell'Illuminismo" dopo una rilettura**, in Fenomenologia e Società, 21, marzo 1983. Habermas è dunque un "miglioratore" dei francofortesi, e

non il contrario, almeno dal punto di vista del bilancio critico-dialettico del rapporto fra passato e presente storico.

26. Si veda Reinhard Kuhnl, **Due forme di dominio borghese: liberalismo e fascismo**, Feltrinelli, 1973. Il libro del Kuhnl è uno dei pochissimi disponibili in lingua italiana che utilizzi esplicitamente il Bloch del **Naturrecht** contro il dispositivo fatalistico-teleologico alla Horkheimer-Heidegger.
27. Si veda N. Bobbio, **Studi hegeliani**, Einaudi, 1981, e soprattutto N. Bobbio e M. Bovero, **Società e Stato nella filosofia politica moderna**, Il Saggiatore, 1979. Lo scrivente è sostanzialmente d'accordo con Bobbio ed è invece in forte disaccordo con Bovero. Bobbio ricostruisce dialetticamente il rapporto fra la tradizione del diritto naturale e la filosofia di Hegel, mostrando come questa ne costituisca insieme il compimento e la dissoluzione: se essa "proseguiva, sia pure con una ricchezza di strumenti concettuali senza precedenti, la stessa strada" che portava ad individuare nello stato" il punto culminante del processo storico", il coronamento di questa visione generale è "la considerazione della supremazia della legge, intesa come la più alta manifestazione della volontà razionale dello stato". Bobbio accentua certo gli elementi statalistici del giusnaturalismo (ed in questo senso Bloch ne rappresenta l'opposto, in quanto accentua sistematicamente tutti gli elementi antistatalistici, che pure sono presenti), ma lo fa, in fondo, a buon diritto. Inaccettabile è invece l'invenzione di Bovero di un fantomatico "modello hegelo-marxiano" (in Marx non c'è, infatti, nessuna "supremazia della legge", come in Hegel, e non c'è neppure uno "spazio specifico" per la teoria politica, come del resto Bobbio ha a suo tempo brillantemente dimostrato), che è possibile cucire insieme solo con molte forzature. Chi veramente apprezza Marx e Hegel, li separa sempre accuratamente (come fanno sia Bloch che Lukàcs), e sa bene che lo hegelo-marxismo **non** esiste.
28. Si veda **Marxismo e teorie del diritto** (a cura di Riccardo Guastini), Il Mulino, 1980.
29. Si veda Karola Bloch, **Memorie della mia vita**, Marietti, 1982.
30. Si veda E. Bloch, **Spirito dell'Utopia**, La Nuova Italia, 1980. Ai fini del nostro discorso è però assai più importante la summa filosofica intitolata **Das Prinzip Hoffnung** (di cui si veda l'edizione economica in tre volumi, per complessive millesettecento pagine circa, pubblicata dalla Suhrkamp nel 1982). Fondamentali soprattutto le pp. 50-387 (dedicate alla categoria di "coscienza anticipante") ed in particolare le pp. 258-288 (dedicate alla categoria di "possibilità").
31. Si veda l'ottimo saggio di B. Baczko, **Utopia**, in Enciclopedia Einaudi, 1981. Ad esso è allegata anche una preziosissima bibliografia.
32. Un diffuso errore, ad esempio, consiste nell'attribuire a Marx la titolarità di una "corrente calda" del marxismo, che recepisce le componenti utopiche, mentre Engels sarebbe l'iniziatore della corrente "fredda", deterministica, scientistica, positivistica (anche Bloch cade talvolta in questo equivoco). In realtà l'ipotesi (ultra-utopistica) dell'estinzione dello stato e della sua integrale sostituzione con una "comunità sociale" trasparente e del tutto post-statuale è di Engels (come ha brillantemente

argomentato in Italia lo studioso Danilo Zolo in molti precisi saggi), il quale peraltro non fa che sviluppare coerentemente la concezione marxiana del comunismo come robinsonismo sociale perfettamente compiuto.

33. Nel secondo volume del suo **Prinzip Hoffnung** E. Bloch esemplifica analiticamente le varie progettazioni utopiche (Gioacchino da Fiore, Moro, Bacone, eccetera). L'agire utopico di Gesù Cristo non può certo essere anti-capitalistico (essendo radicato in una formazione sociale antico-orientale, a sua volta dipendente dal modo di produzione schiavistico romano; non v'era a quei tempi nessun modo di produzione capitalistico), ma comprende una "latenza" anticipante dell'agire sociale utopico di modi di produzione non ancora esistenti.
34. Una adeguata dimostrazione di questa tesi non può essere qui fatta per ragioni di spazio. Si rimanda ai due volumetti di scritti marx-engelsiani curati da Roger Dangeville **Utopisme et communauté de l'avenir** e **Les utopistes**, Petite collection Maspéro, Paris, 1976 (che si vorrebbe veder tradotti in lingua italiana).
35. In Italia molti commentatori si sono recentemente accorti della "nuova destra" e della sua offensiva culturale. Franco Fortini ha scritto alcuni saggi brevi (in forma d'articolo di giornale) assolutamente indimenticabili. Italo Mancini ci ha dato un saggio di grande respiro, impegnato ed informato, che utilizza massicciamente gli scritti di Bloch (cfr. Italo Mancini, **Il Pensiero Negativo e la Nuova Destra**, Mondadori, 1983). Marco Revelli, infine, ha ampiamente utilizzato l'opposizione mito/utopia in una direzione teorica totalmente condivisa dallo scrivente (al di là di divergenze di dettaglio).
36. Si veda Jon Elster, **Ulisse e le Sirene.Indagini sulla razionalità e l'irrazionalità**, Il Mulino, 1983, ed anche, se pure meno efficace, Johan Goudsblom, **Nichilismo e cultura**, Il Mulino, 1982. In entrambi questi autori la polemica contro il razionalismo astratto non porta a rivalutare forme di irrazionalismo (come in parecchi saggisti italiani), ma conduce alla sottolineatura dell'inevitabile e positiva complementarietà fra razionalità imperfetta ed immaginario sociale: complementarietà, questa, che trova in Ernst Bloch un teorico acuto ed articolato.
37. Si veda Leszek Kolakowski, **Marxismo, utopia e antiutopia**, Feltrinelli, 1981. Nella prima parte di questo scritto si è già polemizzato ampiamente contro la concezione di Popper e di Kolakowski.
38. Il pensiero post-moderno è in proposito quanto di più lontano e di più ostile ci possa essere alla riflessione filosofica di Bloch. Nel pensiero post-moderno coesiste il massimo di polemica anti-utopistica (l'utopia sarebbe una traccia di pensiero dialettico, incompatibile con un "pensiero debole" che vuole fruire integralmente dell'assolutizzazione del presente) con il massimo di pretesa che l'utopia sia ormai "realizzata" (con la morte del valore-lavoro e l'integralità dell'orizzonte del consumo fruito da un corpo senza organi e da grandi macchine desideranti).
39. La tradizione filosofica anglosassone, in generale molto attenta ai rapporti fra filosofia e scienze della natura, è in proposito esemplare (e si pensi ad autori come Needham e Whitehead). Un esempio di "materialismo speculativo" è il famoso testo di **Prigogine-Stengers**, Einaudi, 1981 (e si veda l'uso di questo testo nel saggio di Giannoli-Illuminati in Aa.Vv. **Il**

marxismo in mare aperto, Angeli, 1983). Vi è in Italia il malvezzo, diffuso dalla scuola collettiana, a considerare il "materialismo speculativo" una sorta di vergogna romantico-tedesca, tipica di dilettanti come Hegel e Schelling, cui si opporrebbe la sobria considerazione razionale della scienza tipica degli anglosassoni. La realtà è però assai diversa. Il "materialismo speculativo" è fiorente ovunque, dalla Cina all'Inghilterra, dalla Francia alla Germania, e si tratta invece di giudicare i contenuti concreti che di volta in volta si possono rintracciare nelle sintesi filosofico-scientifiche dei vari autori via via considerati.

40. Per una sobria sintesi in proposito si può vedere l'agile libro di A. Pacchi, **Materia**, Enciclopedia Filosofica Isedi, 1976. Come è possibile agevolmente constatare, il materialismo storico non c'entra per nulla, e nello stesso tempo è impossibile sottrarsi alla sensazione che un corretto approccio alla nozione filosofica di "materia" finisca per influenzare anche il nostro modo di declinare la teoria dei modi di produzione.

41. Alludiamo a Ernst Bloch, **Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz**, Suhrkamp, 1972. Anche questo fondamentale lavoro, concepito da Bloch e parzialmente realizzato fin dagli anni '30 (e questo costringe ad un lavoro critico di collocazione di questo lavoro nella stessa congiuntura storica che vede il **Nietzsche** di Heidegger ed il testo di Sohn-Rethel su **Lavoro Intellettuale e Lavoro Manuale**), non esiste affatto in lingua italiana. Chi non conosce la lingua tedesca può farsi un'idea dell'approccio blochiano alla filosofia della natura leggendo il libretto di Bloch sulla **Filosofia del Rinascimento**, Il Mulino, 1981 (ottimamente introdotto da Remo Bodei). Un ottimo strumento bibliografico per orientarsi nei problemi della concezione blochiana della "materia" si ha nel numero monografico di **Aut Aut**, 173-174, 1979. Lo scrivente tende in generale ad accettare le riserve espresse da Hans Heinz Holz (ed anche da Lukàcs in molti passi della **Ontologia dell'Essere Sociale**) sulla concezione blochiana di "materia", ma ritiene anche che il problema principale, nella situazione filosofica italiana contemporanea, sia quello di **far leggere** Bloch. Le riserve specifiche possono venire dopo.

42. Si veda Theodosius Dobzhansky, **Diversità genetica e uguaglianza umana**, Einaudi, 1975, p. 108. Dobzhansky separa accuratamente quelli che chiama i "tre tipi conosciuti di evoluzione", cosmica, biologica ed umana, e nello stesso tempo insiste sul carattere ontologico della **novità** che l'evoluzione porta con sè. Egli insiste anche sul fatto che "la cosmologia moderna è cosmologia evolutiva".

43. Si veda Post-Schmidt, **Che cos'è il materialismo?**, Laterza, 1976. La finalità emancipatoria del materialismo borghese è stata ampiamente studiata da Alfred Schmidt anche in rapporto al pensiero di Feuerbach. Il fatto che il marxismo secondinternazionalistico abbia ridotto il "materialismo" a pura divulgazione scientifica popolare e quello terzinternazionalistico lo abbia compendiato in manuali di propaganda ateistica rappresenta un tradimento dello stesso pensiero borghese settecentesco, che legava insieme edonismo ed incivilimento dei costumi, divulgazione scientifica ed emancipazione politica.

44. E' questo l'aspetto dominante, ed emancipativo, del pensiero blochiano. In Bloch non vi è alcuna contraddizione logica nella valorizzazione di elementi

culturali, a prima vista tanto diversi, quali il materialismo ateistico e la teologia biblica. Sotto questo aspetto Bloch non è un successore di Schelling (come ritiene Jurgen Habermas, cui si deve l'appellativo di "Schelling marxista" cui prima si è fatto cenno), ma lo è semmai di Spinoza. E' il pensatore olandese, infatti, che supera integralmente la disputa terminologica sugli attributi di Dio e/o della materia (anche se, ovviamente, l'analisi spinoziana del profetismo è priva di carica escatologica e rivoluzionaria), nella sua tensione verso un monismo reale (in Bloch, ovviamente, dialettico, mentre in Spinoza prevalgono gli aspetti meccanicisti).

45. Disponiamo fortunatamente di un'ottima edizione italiana di **Experimentum mundi** (cfr. Ernst Bloch, **Experimentum mundi**, Queriniana, 1980). La nota introduttiva del traduttore italiano, Gerardo Cunico, è molto utile sul piano informativo ed è anche penetrante sul piano teoretico, sottolineando giustamente le intenzioni ontologiche di Bloch, messe talvolta fra parentesi da alcuni commentatori. Cunico è invece poco interessato ai problemi teorici del "marxismo" di Bloch, ed è questo un orizzonte che trascura del tutto. **Experimentum mundi** è dedicato alla "memoria di Rosa Luxemburg", ed è stato scritto fra il 1972 ed il 1974 con l'essenziale collaborazione di Burghardt Schmidt. Lo scrivente non condivide tutte le "soluzioni ontologiche" date da Bloch in questa grande opera (trovandosi più vicino alle soluzioni lucacciane), ma ritiene fermamente che un **esame comparativo serio** delle soluzioni blochiane e lucacciane, fatto con confronto e rigore di scuola, potrebbe portare a passi in avanti qualitativi nell'edificazione di una forma filosofica del discorso del materialismo storico all'altezza dei tempi.

46. L'essere è dunque inteso come "latenza", e ciò differenzia l'ontologia blochiana da tutte le ontologie, classiche e moderne (ivi compresa quella di Hartmann, che Bloch mostra di non apprezzare).

47. Sulla categoria di possibilità, si veda soprattutto p. 174 ssg.

48. La centralità della "prassi" in Bloch non è però simmetrica alla centralità ontologica del "lavoro" in Lukàcs. In Lukàcs il "lavoro" non è una categoria fondativa da cui dedurre le categorie gerarchicamente inferiori che vengono dopo, nè tantomeno richiede di essere ontologicamente "fondato" su qualcosa che lo precede (ma è invece, come chiariremo nella quinta parte di questo scritto, una mera forma originaria e modello della specificità storica del comportamento umano orientato ai fini). In Bloch, invece, la "prassi" si fonda effettivamente sopra un precedente concetto di materia come tendenza e come latenza, ed infatti compare in forma esplicita soltanto alla fine del libro (p.269 ssg.). Lo scrivente è portato a ritenere più sobriamente efficace una concezione ontologica dell'agire umano che non richiede una preventiva "fondazione" (ed è pertanto maggiormente orientato verso Lukàcs), ma nello stesso tempo riconosce la legittimità dell'approccio blochiano.

49. Questo secondo punto è giustamente rilevato dal traduttore Cunico, che rifiuta pertanto ogni lettura irrazionalistica di Bloch.

50. Il lavoro è paragonato in Bloch al "remare seguendo la corrente", coadiuvando così la forza della tendenza: "il lavoro anzitutto ruota in avanti il corso delle cose e non aspetta che corra per conto suo, è quel

che visibilmente muove e al tempo stesso si muove nella storia umana" (p. 179). Siamo dunque ben lontani dalla centralità lucacciana della categoria di "lavoro". Assai simile all'approccio lucacciano è invece la trattazione che Bloch fa del nesso inscindibile che lega insieme le categorie di causalità e di teleologia (p. 151 ssg.). La differenza sorge inevitabilmente nel fatto che in Bloch la teleologia è connessa con la latenza immanente nelle "cose", mentre in Lukàcs la teleologia non ha nulla a che fare con le "cause finali" di un mondo animisticamente concepito come antropomorfizzato.

51. E si veda a p. 278 e seguenti. Il fatto che in Italia si sia potuta recentemente diffondere in modo così ampio una tendenza come quella di Emanuele Severino, che ripete in mille guise l'equazione fra prassi e nichilismo, ed in conseguenza fra verità ed immobilità, autenticità e staticità, può essere compreso soltanto come reazione determinata all'eraclitismo ingenuo dello storicismo diffuso nella "sinistra" italiana, per il quale **ogni** movimento era positivo, ogni movimento era progresso. Con la eliminazione delle due opposte confliggenti idiozie sorgeranno anche le premesse per una sobria considerazione del rapporto fra prassi e nichilismo.

52. Si veda a p. 181. Il concetto blochiano di "tendenza" è peraltro molto diverso da quello lucacciano di "prospettiva". La prospettiva è una possibilità concreta, che lega insieme presente e futuro, la tendenza è un vero e proprio modo d'essere della materia come essente-in-possibilità.

53. Adorno (cfr. **Terminologia Filosofica**, Einaudi, 1975, pp. 57-59) è perfettamente in grado di vedere nel linguaggio "giornalistico" di Bloch una protesta determinata contro la "coscienza reificata" e la filosofia burocratica del **Diamat**, "mescolanza di termini fissi e di indifferenziazione linguistica". A differenza di Adorno, Kolakowski (in **Main Currents of marxism**) accusa Bloch di essere del tutto privo di rigore e di precisione. Strana accusa, da parte di chi non può ignorare il fatto che nel **Diamat** dei filosofi tedesco-orientali il rigore terminologico c'è, ma è appunto una forma linguistica della reificazione concettuale.

54. Su questo punto, e soltanto su questo punto, lo scrivente ritiene che Kolakowski abbia ragione, o quanto meno colga un essenziale elemento di debolezza di un "marxismo" che crede invece di trovare nel "prometeismo" un punto di forza. L'elemento prometeico non aiuta il pensiero rivoluzionario. Si tratta di una cattiva filosofia, che ritiene che l'Uomo possa fare tutto e diventare tutto. Quanto di meno ontologico vi sia.

Parte Quinta

UN DISCORSO FILOSOFICO ATTUALE. L'ONTOLOGIA DELL'ESSERE SOCIALE DI GYORGY LUKACS

Come si è visto nelle parti precedenti, non c'è ragione di trarre un bilancio nichilisticamente sconsolato dell'esperienza storica del Novecento. In primo luogo, non tutti i "marxismi" devono essere posti sullo stesso piano, in un gran calderone di inautenticità e prometeica follia, come se si dovesse **sempre** ripartire da zero e l'esperienza storica delle generazioni precedenti alla nostra valesse meno di niente (si ricorda qui la valorizzazione che della "memoria storica" dei proletari ha giustamente fatto la scuola italiana della "composizione di classe", cui si è fatto cenno nella seconda parte di questo scritto). Alcuni "marxismi" hanno infatti voltato decisamente le spalle alla tensione trasformatrice, ontologico-sociale, contenuta nel pensiero marxiano originario, scegliendo invece di valorizzare strumentalmente gli aspetti grande-narrativi e deterministico-naturalistici, suscettibili di essere usati per l'edificazione di "scienze del potere" e della manipolazione sociale. In proposito occorre ovviamente capire (ed in questo talvolta molti rispettabili storici delle idee rivelano strane incomprensioni) che non si tratta mai di "errori" correggibili con ampie spiegazioni razionalmente ben congegnate, ma di "marxismi" degradati in specifiche ideologie della legittimazione sociale. Altri "marxismi", invece, meno compromessi con il "potere" (che non è comunque mai un'entità metafisicamente negativa, demonizzabile in quanto tale), hanno scelto la strada "non ideologica", e sono allora caduti in errori veri e propri. Il più comune è stato quello di pensare che il materialismo storico e la critica dell'economia politica potessero funzionare da "filosofie di sè stessi" (di "autofilosofie", se ci si permette un'espressione un po' balorda), come se si potesse "saltare" come inesistente o irrilevante il problema della forma filosofica del discorso dentro la quale sono invece inevitabilmente declinati (1).

E' questa allora la ragione per cui si è scelto coscientemente di condurre avanti una "valorizzazione" del pensiero di Ernst Bloch nei confronti del pensiero di Martin Heidegger (e si veda la parte terza e quarta del presente scritto). La forma filosofica del discorso heideggeriana inserisce intuizioni geniali ed acute osservazioni sul tempo presente all'interno di una forma filosofica del discorso di tipo destinalistico-differenzialistico, una vera e propria filosofia teleologica della storia che vorrebbe opporsi alla temporalità storicistica in nome di una considerazione più "alta" del tempo, e finisce poi con il ricadervi dentro per il suo rifiuto (peraltro consapevole) della dialettica materialistica. Il pensiero di Ernst Bloch è stato allora valorizzato non certo per concordismo eclettico o per opportunismo teorico, ma perchè si è ritenuto che Bloch (il quale, come tutti i pensatori veramente grandi, ha pensato in fondo **una cosa sola**, il carattere di **multiversum** del tempo storico)è stato nei fatti un'**opposizione determinata** (storicamente determinata) a questo "pessimismo ontologico" che ha alle spalle un'interpretazione globale della storia dell'Occidente.

Abbiamo tuttavia, nella parte finale della parte quarta del presente scritto, sollevato alcuni dubbi sulla determinatezza delle categorie filosofiche blochiane. Il **multiversum temporale** è certo molto importante, ma si tratta di una condizione necessaria, e tuttavia di per sè non ancora sufficiente, per il perseguimento di una forma filosofica del discorso non grande-narrativa e non deterministico-naturalistica. Occorre che, dentro il multiversum temporale, si riesca anche a pensare la determinatezza storica della prassi umana concreta, che è funzione del tempo storico in cui è inserita e quasi incastrata, ma che presenta aspetti irrinunciabili (per l'appunto, una "forma", se ci si passa l'abusata, ma irrinunciabile parola) di carattere ontologico-sociale, che occorre pazientemente esaminare. Detto altrimenti (ed in modo necessariamente un po' scolastico e banale) la **pars destruens** che Bloch attua **versus** Heidegger è perfetta, ma la **pars costruens** appare viziata da tendenze globalistiche e totalizzanti, che lo scrivente non si sente di "sposare" (ma su cui lascia permanere un dubbio ed un beneficio d'inventario).

Un discorso diverso si vorrebbe qui fare per l'**Ontologia dell'Essere Sociale** di Gyorgy Lukàcs (2). Qui il terreno sembra sicuro, ed una prospettiva sobria sembra aprirsi. La quinta parte di questo scritto è dedicata dunque ad una valorizzazione di alcuni aspetti filosofici cruciali di quest'opera. Non trattandosi di una "monografia" su quest'opera molti aspetti verranno tralasciati, altri trattati superficialmente, mentre lo sforzo principale sarà

concentrato nella sottolineatura della **proposta filosofica** presente in quest'opera. Vi sono però da fare ancora due premesse di carattere generale, per ridurre al massimo gli equivoci: il carattere di "opera aperta" della **Ontologia**, in primo luogo; la natura di "bilancio filosofico di un'esperienza storica", in secondo luogo.

1. Una proposta filosofica sistematica ma aperta

La rovinosa caduta dei "sistemi centrati" (quelli che promettevano di risolvere **tutti** i problemi e di dar risposta ad **ogni** tipo di domanda) ha provocato nell'ultimo decennio gli effetti della caduta di una meteorite. Fuga generale, un enorme buco nel suolo, panico fra i sopravvissuti. Passato un po' di tempo, la ricerca delle "colpe" e, soprattutto, dei "colpevoli".

Filosoficamente parlando, il colpevole principale è stato individuato nello "spirito di sistema", nelle pretese "totalizzanti" del materialismo storico, nel suo presunto razionalismo astratto, eccetera. La forma dell'aforisma e del frammento è stata individuata come più genuina, autentica, vera, del presunto "spirito chiuso" del materialismo storico. Certo, ben presto ci si è accorti che non è facile imitare Nietzsche oppure Adorno, così come i poeti della domenica si accorgono ben presto che non è facile imitare Rilke oppure Rimbaud. Era inevitabile, e certo anche utile.

Alcuni cominciano anche a capire (ed è ciò che interessa in questa sede) che si può essere molto più dogmatici, rigidi, settari e chiusi scegliendo la forma espressiva dell'aforisma mentre si può essere aperti al nuovo, fecondi e creativi tenendo fermo il principio della gerarchizzazione delle opinioni filosofiche intorno ad un nucleo portante che non viene mai dimenticato e tantomeno abbandonato. Per fare un solo esempio storico, "illustre", si pensi a Spinoza (ma, volendo, si pensi pure ad Hegel, in cui il "sistema" non può certo esere staccato dal "metodo" come una pelle secca). La vaporosa ambiguità dell'aforisma è molto spesso il veicolo privilegiato all'intuizione di verità che non troverebbero posto nella pedante elencazione di categorie del pensiero, ma nei più superficiali fautori delle mode diventa un alibi permanente per la superficialità e la mancanza di rigore.

Leggere l'**Ontologia dell'Essere Sociale** è in proposito un'esperienza intellettuale interessante. Lukàcs tende continuamente, e spesso pedantescamente, ad una sistematicità ed a una "architettura" in cui tutte le parti si fondono armonicamente intorno al concetto di "lavoro" come forma originaria e come modello della prassi umana determinata (nel modo di produzione

capitalistico, non certo in una sorta di "azione sociale in generale", dalle caverne del paleolitico alla fabbrica californiana perfettamente automatizzata). Tutto viene ricondotto al "lavoro" e tutto vi converge, dalle osservazioni filosofiche critiche su Wittgenstein, Bloch e Sartre all'elencazione hartmanniana delle categorie "ontologiche" dell'agire umano determinato.

E, tuttavia, sbagliano molto, a nostro parere, coloro che individuano in questa pedantesca sistematicità una variante senile, "marxista", dei lavori ontologici del filosofo accademico tedesco Nicolai Hartmann. Certo, l'influenza di Hartmann è importante, in particolare nella ripresa del concetto aristotelico di "agire teleologico", ma non deve neppure essere sopravvalutata. Hartmann piace a Lukàcs, così come gli piace Thomas Mann in letteratura. Soprattutto, evitare l'avanguardia, il suo atteggiamento estremistico e dissacrante, la sua pretesa di "rifondare tutto da zero", la sua apologia dei "nervi spezzati di uno zingaro", per poi finire troppo spesso nell'accademia, nella consacrazione postuma, nel conformismo non-conformistico (vi sta qui, nel rifiuto totale dell'avanguardia, filosofica ed artistica, il maggiore elemento di lontananza fra Lukàcs e Bloch, amico invece di quasi ogni avanguardia). Lo scrivente, che condivide in pieno la ripugnanza lucacciana per lo "spirito di avanguardia", non vorrebbe qui soffermarsi troppo (e, del resto, l'analisi delle avanguardie storiche è ormai un problema storiografico che non ha più nulla a che fare con l'atteggiamento da prendere verso lo "spirito di avanguardia"). La questione di fondo è un'altra: l'**Ontologia** lucacciana è del tutto indipendente dalle intenzioni teoriche di Hartmann, ed in essa i concetti di lavoro, causalità, teleologia, possibilità, necessità, casualità, eccetera, hanno un "valore di posizione" del tutto diverso (3).

Tutte queste nozioni e questi concetti, spesso allineati molto "sistematicamente" nell'**Ontologia** lucacciana, valgono spesso come metafore filosofiche di un'"altra" cosa, di un'altra realtà storico-sociale: la difficile transizione dal capitalismo al socialismo, il fatto che per cento anni questa "transizione" non è stata adeguatamente pensata e concettualizzata come "lavoro", come agire teleologico, ma è stata invece sciaguratamente attuata come violenza sistematica sui "dati" ontologico-sociali che risultano da un'indagine non manipolata sulla società umana sviluppata capitalisticamente.

Se quest'interpretazione, che qui anticipiamo, è almeno in parte giusta, ne discendono subito alcune conseguenze. In primo luogo, se la nozione di "lavoro" in Lukàcs ha come valore di posizione il riferimento determinato all'agire umano nella prospettiva della

"transizione al socialismo" (e tutti sanno, d'altra parte, che il concetto di "prospettiva" è centrale in Lukàcs anche per quanto concerne la critica letteraria), ogni analogia con Hartmann diviene povera e fuorviante, non avendo Hartmann mai avuto alcuna intenzione di concettualizzare un agire orientato anticapitalistico che si fondasse però su di una conoscenza "ontologica" del capitalismo in ciò che questo modo di produzione ha di specifico e di storicamente determinato.

In secondo luogo, le stesse "opinioni di occasione" che Lukàcs esprime di volta in volta (ad esempio, sulla riformabilità del socialismo reale, che lo scrivente assolutamente non condivide, come ha già avuto modo di esplicitare nella seconda parte di questo scritto), e che occorre certo ricostruire e registrare con acribia filologica (data l'importanza storica del pensatore), diventano sotto certi aspetti periferiche e marginali rispetto al discorso centrale, che è allora quello del "lavoro" come metafora (di tipo metafisico-influente, in analogia a quanto detto su Marx nella prima parte di questo scritto) di un agire umano orientato, nella transizione al socialismo, a non violentare i dati ontologico-sociali della realtà (4).

In terzo luogo (ed è ciò che più conta, in senso assoluto) l'Ontologia diventa un'opera assolutamente **aperta**, aperta cioè a correzione ed a integrazioni. Non si tratta, cioè, di "prendere o lasciare", come se un filosofo più che ottantenne potesse essere in grado di fare un'"opera compiuta", in cui tutto è detto, tutto è discusso, tutto è completo. Il carattere "aperto" della **Ontologia** sta nel fatto che, se ci si consente un'espressione impropria, il riferimento ad essa è soprattutto di prospettiva, ed in nessun caso di tratta di "tavole della legge". Quasi ogni punto specifico può essere discusso, migliorato, approfondito. L'opera è un "lavoro in progressione" (un **work in progress**) e la stessa cornice sistematica appare in larga misura provvisoria, come una prima stesura, e nulla di più. Per comprendere meglio questo fatto, è forse utile fare un breve **excursus** storiografico su Lukàcs, in cui l'**Ontologia** non venga fuori come un fungo dopo la pioggia, ma venga ben compresa nella sua genesi storica, e non solo teorica.

2. Può il marxismo imparare dall'esperienza? L'esempio lucacciano

L'**Ontologia** di Lukàcs (i cui concetti, come si è detto sopra, hanno un valore di posizione, e non possono essere certo analogicamente accostati ad opere come quelle di Hartmann) non è soltanto un'opera che possiede un carattere intrinsecamente aperto,

nonostante l'involucro sistematico. E' anche un'opera che possiede una dote assai rara nei lavori filosofici, quella di "tener conto dell'esperienza storica", in modo non liquidatorio e distruttivo, ma concretamente e dialetticamente storico.

Ci si permetta qui un brevissimo **excursus** personale, indegno di un'opera di tipo filosofico, ma forse utile al lettore per non cadere in equivoci. Lo scrivente appartiene ad una generazione che non ha fatto l'esperienza concreta del fascismo e dello stalinismo, ma che ha ricevuto una "socializzazione politica" (e pertanto anche teorica) fortemente determinata da una cultura politica di tipo anti-fascista, da un lato, e da un insieme di miti politico-filosofici che provenivano direttamente da una radicalizzazione di "sinistra" (o presunta tale) del modello terzinternazionalistico, d'altro lato. A questo punto, essendo il Sessantotto un pezzo di storia passata, e non più di attualità, è possibile capire meglio le ragioni che rendevano inevitabile la compresenza di tematiche ultra-occidentali, come l'antiautoritarismo e l'assemblearismo consigliare (motivato con argomentazioni in cui si mescolava la tradizione consiliaristica del movimento operaio e la critica psicoanalitica alla personalità autoritaria ed all'eterodirezione) e di tematiche ultra-orientali e terzomondiste, come il leninismo del partito, il guerrigliero eroico, e la solidarietà internazionalistica. Una elencazione pedante degli "spezzoni culturali" del sessantottismo teorico troverebbe certo gravi contraddizioni ed ingenuità (pensiamo alle "ricostruzioni" astiose di un Lucio Colletti), ma sarebbe del tutto incapace di "spiegare" la **determinatezza concreta** della fusione di questi eterogenei spezzoni culturali nella congiuntura storica specifica. Molti sessantottini, rifluiti e pentiti, proiettano astrattamente nel passato alcune consapevolezze tipiche del presente, e si mostrano così assolutamente incapaci di imparare qualcosa dall'esperienza. Recriminano, respingono il tempo presente, oppure, al contrario, contrappongono al passato "ideologico-astratto" un fantomatico presente "realistico-concreto". Due ottimi modi per "non imparare dall'esperienza" (5).

In totale contrasto con questo atteggiamento (tipico non certo soltanto della generazione dello scrivente, ma sicuramente presente in essa in modo rilevante) l'**Ontologia** di Lukàcs è un esempio concreto di come il marxismo teorico **può** imparare qualcosa dall'esperienza, e di come non vi può mai essere una pura autocorrezione di errori logici o gnoseologici che non giunga a "trasferire" nell'elaborazione teorica il peso storico concreto di esperienze sociali, individuali e di massa.

L'**Ontologia** è infatti, a tutti gli effetti, un concentrato

filosofico di esperienza storica, in cui il bilancio del passato viene "filtrato" nelle categorie concettuali per servire ai compiti del presente in direzione del futuro. Per capire quello che diciamo occorre sapere che l'**Ontologia** è un'opera del "terzo ed ultimo" Lukàcs, che viene dopo una stagione teorica ricca di opere il cui significato teoretico è spesso molto diverso, ed anzi apparentemente confliggente con le tesi fondamentali dell'**Ontologia.**

Il Lukàcs che qui indichiamo come "primo" Lukàcs è il Lukàcs definito dall'opera **Storia e Coscienza di Classe.** Abbiamo fatto riferimento a quest'opera nella seconda parte di questo scritto (dedicata anche al "marxismo occidentale") e non ripeteremo i rilievi fatti a questo capolavoro teorico. Basti qui dire che **Storia e Coscienza di Classe** trova il suo irripetibile valore di posizione nella congiuntura storica degli anni '20, ed il suo rapporto con l'**Ontologia** è un rapporto di discontinuità, e non certo di continuità lineare. Lukàcs non "ruppe" con **Storia e Coscienza di Classe** perchè "obbligato" dal **Komintern** (o perchè non voleva psicanaliticamente rompere con il partito-mamma, che lo aveva sgridato per il suo "idealismo"), ma perchè ritenne autonomamente che ci fosse un "errore" nel concepire il rapporto fra proletariato e processo storico come un'unità dialettica soggetto-oggetto e nel confondere alienazione con oggettivazione storica. Certo, oggi sappiamo che il "rendersi conto di questo errore" non era un processo di autocorrezione illuministica, ma era il riflesso nel pensiero della sconfitta storica del proletariato, che "non si lasciava più pensare" sotto la dominanza della categoria teorica di "attività" e di "attualità della rivoluzione". Tuttavia, resta il fatto che (a torto o a ragione è un'altra questione - ma noi crediamo comunque "a ragione") Lukàcs compì una tipica azione esemplare: trarre le conseguenze filosofiche di un'esperienza pratica (6).

Il Lukàcs che qui indichiamo come "secondo Lukàcs" è il Lukàcs definito dall'opera **La distruzione della ragione.** Lo scrivente non ritiene che ci si trovi qui di fronte ad un capolavoro teorico paragonabile a **Storia e Coscienza di Classe**, in quanto non si è qui di fronte alla stringente coerenza teoretica di quell'opera. A differenza di come molti pensano, non crediamo che la "debolezza" di quest'opera consista nell'ingiusto trattamento riservato al cosiddetto "pensiero negativo", a Schopenhauer, a Kierkegaard, soprattutto a Nietzsche. Questo cosiddetto "ingiusto trattamento" (che consisterebbe nell'istituire una "linea continua" fra questi pensatori e lo sbocco nazionalsocialista della crisi tedesca, come se quest'ultimo fosse già contenuto nella teologia dell'ultimo Schelling, nelle obiezioni antidialettiche di Trendelenburg a Hegel, nella

critica genealogica nicciana alla morale, eccetera) deve essere collocato nella tesi di fondo del libro, che è, in fondo, un libro su Hegel e sulla dialettica hegeliana (nel senso che ci si chiede il perchè della "mancata eredità" e soprattutto del "mancato sviluppo" della dialettica hegeliana nel suo aspetto progressivo). E' allora comprensibile che Lukàcs usi la "mano pesante" verso Schopenhauer, Nietzsche, eccetera. Non si può negare che costoro si contrapposero frontalmente ai contenuti teorico-pratici potenzialmente contenuti nella dialettica hegeliana, ed anzi si opposero in tutti i modi al suo sviluppo. La "debolezza" di quest'opera non consiste neppure, secondo lo scrivente, nella cosiddetta rigidità e schematicità della coppia opposizionale razionalismo/irrazionalismo. Lukàcs ritiene infatti che il razionalismo astratto, antidialettico, laicistico-positivistico, abbia una carica irrazionalistica potenzialmente maggiore, nei suoi effetti sociali, dell'irrazionalismo ingenuo e dichiarato (e non vi è dunque nessuna rigidità nella coppia opposizionale). La "debolezza" di quest'opera consiste invece proprio nel suo giudizio sul "materialismo dialettico" (anche e soprattutto staliniano), che appare talvolta come un alleato oggettivo, o almeno come un compagno di strada accettabile, laddove si tratta di qualcosa con cui nessun compromesso teorico è possibile (7). Essendo Lukàcs assolutamente "interno" alla costruzione del "socialismo reale" è chiaro che un simile atteggiamento gli era del tutto estraneo. Resta il fatto che, come cercheremo di dimostrare, l'**Ontologia** rappresenta una "discontinuità forte" con la base filosofica della **Distruzione della Ragione.** Quest'opera si presentava infatti come una "variante colta e civilizzata", e dunque "presentabile", del marxismo orientale (che era comunque troppo stupido per essergliene grato). L'**Ontologia** parte invece da un giudizio, reciso ed esplicito, di totale rifiuto del "marxismo orientale" comunque definito, che viene messo sullo stesso piano storico-epocale del pensiero borghese capitalistico.

E' questa discontinuità forte che permette di connotare l'**Ontologia** come opera del "terzo ed ultimo Lukàcs". In questa sede, ci interessa sottolineare ancora una volta che è filtrata qui, filosoficamente, un'esperienza storica. Non è un "peccato mortale" e neppure una "vergogna incancellabile" aver ritenuto possibile un accomodamento con lo stalinismo nella situazione storica di scontro frontale con il fascismo. Un'intera generazione di rivoluzionari, quasi sempre soggettivamente sinceri, ha fatto questa esperienza.

Ciò che conta, invece, è congedarsi da questa esperienza. Il "congedo filosofico" non consiste affatto nel far dichiarazioni teatrali di pentimento e di abiura, ma si fonda su di un

"superamento teorico" reale della posizione precedente. Il carattere antistalinista dell'**Ontologia** non può infatti consistere nel numero di ingiurie dedicate a Stalin, ma si radica nell'elaborazione teoretica dell'esperienza storica dello stalinismo, e, nello stesso tempo, delle ragioni profonde della debolezza strategica di tutto l'antistalinismo del pensiero del cosiddetto "marxismo occidentale". Cerchiamo di esaminare meglio questo punto.

3. Un'introduzione al bilancio dell'eredità filosofica del passato

L'**Ontologia** lucacciana presenta un profilo teoreticamente unitario, caratterizzato dal sistematico antisoggettivismo. Questo antisoggettivismo, tuttavia, si specifica concretamente in tre dimensioni sistematiche, che qui tratteremo brevemente: la sistematica valorizzazione degli aspetti materialistici della logica dialettica di Hegel, contro ogni centralità (pur talvolta presente in Hegel) dell'unità soggetto-oggetto e della totalità olistico-organicistica; la sistematica valorizzazione del discorso ontologico-sociale già ampiamente presente in Marx, contro ogni estremistica unilateralizzazione degli aspetti (pur talora presenti) grande-narrativi e deterministico-naturalistici; il sistematico, parallelo e convergente rifiuto di **ogni** ipotesi di rivitalizzazione, comunque mascherata e comunque motivata, degli opposti marxismi archeologici, antitetico-polari, che abbiamo definito "marxismo orientale" e "marxismo occidentale".

La prima dimensione sistematica che Lukàcs compie, si è detto, è la valorizzazione degli aspetti materialistici del pensiero hegeliano. E' impossibile esporre qui, per ragioni di spazio, il ricco contenuto teorico del capitolo dell'**Ontologia** intitolato **Falsa e vera ontologia di Hegel** (8). Toccheremo pertanto solamente due punti che ci sembrano rilevanti. In primo luogo, Lukàcs sa perfettamente che in Hegel il concepire la sostanza come soggetto, l'idea come unità soggetto-oggetto e la processualità storica come teleologia immanente allo Spirito non sono caratteristiche periferiche e casuali, ma sono momenti costitutivi della concezione hegeliana. E, tuttavia, in Lukàcs c'è la consapevolezza acuta del fatto che la dialettica hegeliana non si riduce integralmente all'esposizione sistematica dell'unità fra soggetto ed oggetto, e non è, pertanto, sempre e dovunque una dialettica semplice (ed è interessante che studiosi tedeschi contemporanei della dialettica, sia hegeliana che marxiana, distinguano una sorta di "dialettica enfatica di esposizione" da un tipo diverso di dialettica, che definiscono "dialettica ridotta di esposizione"), ma può essere utilizzata per un

trattamento "finito" della contraddizione (e del resto Hegel ha messo in guardia contro un pensiero di tipo ingenuamente eracliteo, ipnotizzato dal fascino della cosiddetta "furia del dileguare"). Ci sarebbero, dunque, già in Hegel, i presupposti teorici per il superamento delle forme grandi-narrative di pensiero (9).

In secondo luogo, Lukàcs non si limita a sostenere astrattamente la tesi della possibilità di un trattamento finito della contraddizione già in Hegel, ma individua nel concetto di "determinazione riflessiva" e nel suo coerente sviluppo il luogo teorico per una presa esplicita di distanza dal **continuum** dialettico grande-narrativo, caratterizzato strutturalmente (come si è detto nella prima parte di questo scritto, dedicata a Marx) dal presupposto di una soggettività titolare di una identità storicisticamente continua (10).

Lukàcs dà dunque gli elementi fondamentali per una lettura di Hegel che non solo non è grande-narrativa, ma anche prelude ad una separazione del "problema Hegel", da un lato, e del problema "hegelo-marxismo", dall'altro. La confusione fra i due è sempre stata esiziale: o si "sputava su Hegel", oppure si era hegelo-marxisti. Lukàcs ci dimostra invece, in modo pacato e convincente, che **tertium datur**, e che questo **tertium** deve essere valorizzato fino in fondo.

Una seconda dimensione sistematica del pensiero lucacciano si realizza nella lettura ontologico-sociale del pensiero originale di Karl Marx. Su questo punto con ci soffermeremo, in quanto tutta la prima parte di questo scritto è stata ispirata direttamente dal fondamentale capitolo della **Ontologia** intitolato **I principi ontologici fondamentali di Marx.** Ricordiamo in questa sede soltanto i due punti cardinali dell'interpretazione ontologica di Marx: in primo luogo, la possibilità del rapporto non estraniato fra individualità particolare e genere umano è ontologicamente consentita dallo stesso processo di astrattizzazione causato dal rapporto capitalistico di produzione, ma questo non comporta affatto un'utopia organico-olistica in cui un Soggetto recupera integralmente la propria essenza umana alienata; in secondo luogo la particolarità individuale non è mai coestensiva al genere, e la dialettica fra particolare ed universale non può mai pacificarsi in una densità temporale che "chiude la storia". Come dice bene Lukàcs (**Ontologia**, p. 324), "noi qui neghiamo ogni forma generalizzata di teleologia non soltanto nella natura inorganica ed organica, ma anche nella società e ne limitiamo la validità ai singoli atti di quell'agire umano-sociale la cui forma più esplicita ed il cui modello è il lavoro". E con questo ogni interpretazione grande-narrativa e deterministico-naturalistica della forma filosofica

del discorso marxiana è respinta esplicitamente (11).

Una terza dimensione del pensiero lucacciano (dallo scrivente autonomamente elaborata nella seconda parte di questo scritto, dedicata al marxismo ed alla necessità di studiarne la storia per non doverne sempre "ripetere" alcuni esiti negativi) è radicata nel congedo da entrambi i marxismi, orientale ed occidentale. Nei confronti del pensiero staliniano Lukàcs effettua una vera e propria rottura qualitativa, anche se nella propria ricostruzione autobiografica si notano maggiori elementi di continuità: ma questo non è affatto contradditorio, in quanto in Lukàcs c'è sempre la compresenza fra la rivendicazione dell'unità biografica della vita concreta dell'individuo e della continuità della sua esperienza, da un lato, e della discontinuità fra le formazioni ideologiche e culturali "universali", dall'altro (12). Nei confronti degli aspetti idealistici del marxismo occidentale c'è in Lukàcs sempre la massima estraneità, e la tranquilla consapevolezza della complementarietà (e non alternatività) di quest'ultimo con lo stalinismo (13).

4. Un'interpretazione del pensiero borghese del Novecento

L'eterno rimando delle posizioni dei marxismi orientale ed occidentale, il loro palleggiare senza scopo in un campo da tennis ormai senza spettatori, mostrano bene come vi siano costellazioni ideologiche che sembrano in "opposizione reale", ma che costituiscono in realtà una segreta unità teorico-pratica in solidarietà antitetico-polare.

Nell'**Ontologia** Lukàcs tenta un'interpretazione complessiva della situazione filosofica del Novecento, dentro la quale è per necessità collocato il suo tentativo di rilancio del materialismo storico in una prospettiva teorica ontologico-sociale. Non c'è in Lukàcs nessuna concessione alla tendenza (molto diffusa oggi soprattutto in Italia) di interpretare il Novecento some secolo della "esplosione del centro" e fine dei sistemi centrati ottocenteschi, luogo storico della frammentazione e della dispersione, in cui si consumano le presunte "certezze classiche" ancora condivise nel Settecento e nell'Ottocento. Così, in effetti, il Novecento "appare" a prima vista, nel suo apparente pluralismo frammentato senza spazio e senza tempo (14).

In Lukàcs il Novecento appare in primo approccio come il luogo storico contradditorio in cui sono confliggenti due tendenze opposte; da un lato, l'istanza storica di emancipazione comunista, resa ontologicamente possibile dalla stessa unificazione capitalistica del mondo (come pensava del resto già Marx), e che si oggettivizza

sul piano collettivo nelle classi progressive e sul piano individuale nelle individualità particolari che vogliono uscire da un rapporto estraniato con il genere; dall'altro, la reazione contro questa istanza storica di emancipazione, che sceglie sempre più il terreno della manipolazione permanente della politica e della società (15). Questa reazione è sostanzialmente unica nella sua struttura teorico-pratica di fondo ad Est ad Ovest, anche se si presenta filosoficamente come unità contraddittoria di tendenze teoriche apparentemente opposte. Ad Est, domina un marxismo monopolistico di stato in cui il soggettivismo settario del primato della direzione politica è in solidarietà antitetico-polare con il romanzo cosmologico falsamente "scientifico" chiamato materialismo dialettico. Ad Ovest, domina una forma di pensiero generalizzatasi in senso comune in cui la formulazione soggettivistica ed esistenzialistica dei problemi sociali e dei "valori etici" cui far riferimento è in solidarietà antitetico-polare con una concezione integralmente neopositivistica delle scienze naturali e sociali, premessa per un uso massiccio della "scienza" (dall'economia politica all'arte militare dell'equilibrio del terrore garantito da missili "scientificamente bilanciati") come ideologia di legittimazione politico-sociale. In proposito l'esatta formulazione lucacciana (che lo scrivente fa integralmente propria) è quella della "solidarietà antitetico-polare nella storia contemporanea fra neopositivismo ed esistenzialismo" (16).

Questa formulazione presenta due aspetti, entrambi importanti: da un lato (e si può qui fare un'analogia con Heidegger) si è in presenza di un'interpretazione metodologicamente monistica del Novecento, che riflette l'unità complessa del reale concreto nella forma dell'unità contraddittoria fra opposti antitetico-polari nel campo dell'"ideale", autonomamente esistente e pertanto non ridotto a riflesso, meccanicamente sovrastrutturale, di un fantomatico "fattore economico"; dall'altro (e qui la differenza con Heidegger è palese) quest'unità contraddittoria non è pensata come la precipitazione fatale e destinale della storia dell'Occidente in un punto temporale chiamato "presente", ma viene visto come il coronamento di "tendenze" confliggenti nel passato, prive comunque di qualsivoglia automaticità unidirezionale, così come è nelle filosofie teleologiche della storia.

Analizziamo sommariamente il primo aspetto. Abbiamo a suo tempo privilegiato Heidegger su Weber come interprete filosofico "radicale" del Novecento, in quanto ci è sembrato di individuare in Heidegger un approccio monistico al reale. Se, infatti, il reale è concreto nella sua unità, anche il pensiero che lo "riflette" deve

assumere una sua concreta unità teoretica. Heidegger si rifiuta (a differenza di Weber) di scorporare metodologicamente i valori filosofici e le scienze, da un lato, e di enfatizzare le differenze fra le metodologie delle scienze della natura e le scienze sociali, dall'altro. Questo corretto approccio filosofico gli permette di "pensare" la società capitalistica (da lui mai definita esplicitamente come tale) come datità rigorosamente impersonale in sè, che produce però l'apparenza necessaria del massimo di personalizzazione esistenzialistica nella scelta "umanistica" dei valori economici, politici e filosofici, e del massimo di pseudo-oggettività del mondo delle scienze, sia "pure" che "applicate" (ed è questa, appunto, la radicalizzazione dell'apparente scissione fra soggetto ed oggetto come portato destinale dell'inveramento tecnico del pensiero metafisico).

Su questo punto Lukàcs non è lontano dall'approccio metodologico heideggeriano (che è, appunto, rigorosamente "monistico"). Vi è in lui, però, un'articolazione concreta molto maggiore, dovuta all'uso del metodo dialettico ed al rifiuto del sapienzialismo differenzialistico. Trattando del neopositivismo, Lukàcs vede benissimo i risvolti necessariamente mistico-esistenzialistici insiti in questa interpretazione filosofica delle scienze, ma distingue acutamente fra una variante teorica (di cui è individuato come massimo esponente Carnap) che accetta ed interiorizza integralmente la manipolazione capitalistica ed una variante teorica (che trova in Wittgenstein l'esempio più interessante) che esistenzializza la reazione psicologica alla manipolazione capitalistica vivendola in modo conflittuale, senza però abbandonare l'approccio neopositivistico all'universo sociale e naturale (17).

La trattazione lucacciana dell'esistenzialismo è (a parere dello scrivente) indebolita dal fatto che Lukàcs connota come massimo esistenzialista proprio Heidegger (dando di **Essere e Tempo** quella lettura "esistenzialistica" che fu tipica in Italia di Pietro Chiodi, dallo scrivente non condivisa e respinta nella terza parte di questo saggio). Lukàcs distingue due forme di esistenzialismo, una chiusa e sorda verso il materialismo storico (quella di Heidegger), destinata a ripetere all'infinito la disperazione di fronte al vicolo cieco cui il capitalismo ha portato la singola esistenza umana, ed un'altra che ambisce essere la filosofia esistenziale del materialismo storico (quella di Sartre), senza però riuscire ad esserlo, a causa della accettazione del neopositivismo come metodologia scientifica e conseguente rifiuto della visione dialettica della natura (18).

Lukàcs vede la fusione antitetico-polare dell'esistenzialismo e

del neo-positivismo come tipica anche della teologia contemporanea. Nella quarta parte di questo saggio, dedicata a Bloch, abbiamo già rilevato la superiorità relativa di Bloch rispetto a Lukàcs nell'analizzare la filosofia della religione (ove superiorità significa soltanto maggiore "radicalità"). In proposito non è affatto rilevante l'osservazione secondo cui Lukàcs "non sentiva il fatto religioso" (19). La filosofia della religione di Lukàcs si struttura in due temi fondamentali. In primo luogo, vi è un'interpretazione del cristianesimo e della sua permanenza nella storia: contro Nietzsche e contro tutte le riduzioni del Cristianesimo a platonismo per le masse risentite ed individiose, Lukàcs parla del fascino storico della figura, peraltro integralmente umana, di Gesù Cristo, come forma originaria e modello di rapporto fra il particolare e l'universale, capace di sopravvivere al **fatto** (cui Lukàcs da molta importanza) che la **parusia**, cioè il secondo avvento di Gesù e la conseguente instaurazione del regno di Dio, non si è verificata (20). In secondo luogo, vi è un'interpretazione delle correnti principali della teologia contemporanea (qui Lukàcs mette insieme sia i cattolici che i protestanti) come seconda tappa del cosiddetto "compromesso bellarminiano", che secondo Lukàcs inaugurò il **gentleman's agreement** fra religione, scienze e società nell'epoca capitalistica (21). La teologia contemporanea abbandona ogni pretesa di dimostrare l'esistenza "cosale" di Dio (come entità dotata di coscienza antropomorfica in qualche punto del tempo o dello spazio), ed in questo modo abbandona di fatto anche la funzione feudale e medioevale di essere direttamente un'ideologia di legittimazione dei rapporti sociali, per diventare una forma di esistenzialismo popolare, integralmente psicologizzato, in cui si "risponde" a quei bisogni esistenziali fondamentali cui la scienza non potrebbe dare risposta (22).

Passiamo ora al secondo aspetto. Il passato storico non è mai visto in Lukàcs come una premessa al destino teleologico ed unilineare in cui viviamo. Non vi è mai (come troppo spesso in Heidegger) una "catena filosofica continua" che va da Parmenide a Spengler: Parmenide e Platone non sono gli iniziatori di nulla, così come Nietzsche non è il "coronamento" di nessuna tendenza fatale. Vi è, certo, una tendenza filosofica generalissima che Lukàcs individua come fondamentale, e che definisce come "tendenza al carattere disantropomorfizzante del rispecchiamento scientifico" della realtà, che trova comunque le sue radici nella stessa vita quotidiana dell'individuo associato; ma questa tendenza è accompagnata robustamente da una tendenza contraria, antropomorfizzante e spesso ri-antropomorfizzante, che parte

anch'essa dalla vita quotidiana. Non c'è, dunque, come in Heidegger, una tendenza fatalisticamente destinale, predeterminata e teleologica, della storia della filosofia occidentale, ma lo sviluppo di una unità dialettica contraddittoria fra tendenza al rispecchiamento disantropomorfizzante della realtà processuale e tendenza alla riantropomorfizzazione di questo processo, che viene effettuata **anche**, e soprattutto, dai grandi filosofi (23). Vi è qui un punto di importanza fondamentale. Molti pensano che ci sia, da un lato, una tendenza, tipica dei "semplici" e degli ignoranti, al pensiero antropomorfico e teleologizzante, frutto di un rispecchiamento "rozzo" dei fatti materiali della vita quotidiana, mentre i dotti, i filosofi, gli intellettuali, incarnerebbero la tendenza al disincanto, alla razionalizzazione, alla rinuncia ad ogni antropomorfizzazione ed ad ogni teleologia astratta (tracce di questa concezione sono riconoscibili negli autori più diversi, da Croce a Gramsci ad Althusser, ed assumono una forma caricaturale nei più stupidi dei loro ripetitori) (24).

Lukàcs respinge questa dicotomia, rassicurante quanto falsa. L'unità contraddittoria, che lega insieme la tendenza disantropomorfizzante e quella riantropomorfizzante, è costitutiva di **tutti** i grandi pensatori, da Aristotele a Leibniz, da Hegel a Marx, e **passa dentro il loro pensiero.** Il lettore sa che tutta la prima parte di questo saggio è una lettura di Marx in questa chiave determinata (mentre Lukàcs sembra invece "salvare" Marx da questa dicotomia contraddittoria, ponendolo al di là di essa) (25). Lukàcs dedica, ad esempio, analisi profondissime al pensiero di Aristotele: da un lato, Aristotele è il pensatore che anticipa genialmente le caratteristiche strutturali dell'**agire teleologico**, limitandolo ferreamente alla **sola** prassi umana; dall'altro, è il pensatore che estende alla natura una considerazione teleologica finendo con il pensarla in modo integralmente antropomorfico (26).

Si è prima fatto l'esempio di Hegel: da un lato, Hegel è il pensatore delle determinazioni riflessive e della costitutività della loro interazione dialettica, in modo che non si può mai dare una visione antropomorfizzante del processo storico in quanto tale; dall'altro, è il pensatore che, concependo la sostanza come soggetto, finisce con il perdere alcune delle conquiste fatte a suo tempo da Spinoza, e con il ricostituire in modo antropomorfico una storia dello Spirito come risultato "enfatico" ed autoespressivo di uno svolgimento dialettico semplice e pienamente teleologico (27).

Crediamo che gli esempi fatti (da Aristotele a Hegel) siano indicativi. Lukàcs riesce a connotare (in modo radicalmente unitario) la situazione presente come "solidarietà antitetico-polare

fra esistenzialismo e neo-positivismo" proprio perchè **non** ricostruisce in modo unilineare duemila anni di storia della filosofia (come fa Heidegger), ma cerca di pensare fino in fondo la contraddittorietà multilineare (che passa **dentro tutti** i più grandi pensatori) fra tendenze disantropomorfizzanti e tendenze riantropomorfizzanti. E' questa una tendenza che egli ovviamente estende in modo particolare alla teoria estetica, ma che purtroppo non possiamo documentare in questa sede, in cui ci siamo posti un obiettivo teorico del tutto differente: mostrare come la parte "sistematica" della riflessione ontologica lucacciana, che ora affronteremo, non salta fuori come un fungo dopo la pioggia, ma emerge dialetticamente da un esame **genealogico** di tendenze teorico-pratiche non unilineari e predeterminate, e viene **dopo** un'interpretazione della filosofia occidentale come unità processuale-contraddittoria di tendenze antropomorfizzanti e disantropomorfizzanti e **dopo** una doppia diagnosi di rifiuto teorico (della solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo e neopositivismo, da un lato; della rivitalizzazione degli antitetico-polari marxismi orientale ed occidentale, dall'altro). A questo punto, possiamo finalmente discutere brevemente la proposta ontologica lucacciana, seguendo lo stesso tracciato della parte sistematica della **Ontologia** (28).

5. Il lavoro come forma originaria e modello della prassi

Come si è già rilevato poco sopra, Lukàcs nega ogni forma generalizzata di teleologia non soltanto nella natura inorganica ed organica, ma anche nella società (intesa come un'unica processualità, olisticamente predeterminata), e ne limita la validità ai singoli atti di quell'agire umano-sociale la cui forma più esplicita ed il cui modello è il lavoro.

Occorre fare qui subito una distinzione preliminare. La nozione di "lavoro" può essere inserita in due contesti rilevanti assolutamente differenti, che ne dettano le regole di declinazione (ed ovviamente di polemica su diverse concezioni). In un primo contesto rilevante, il concetto di "lavoro" è centrale per il materialismo storico e la critica dell'economia politica, e la sua corretta interpretazione (che porta a respingere tutte le nozioni di lavoro schiacciate su Hegel, Smith o Ricardo, eccetera) è compito del materialismo storico stesso, in una "lotta senza fine" contro le nozioni astoriche, aspecifiche e quindi metafisiche di lavoro. In un secondo contesto rilevante, il concetto di "lavoro" è centrale per la forma filosofica del discorso in cui viene pensato il materialismo

storico stesso, ed è qui (e **solo** qui) che si pone il problema del lavoro come forma esplicita e come modello. Senza una ferrea distinzione fra i due contesti rilevanti, il regno della confusione è inaugurato, e l'analisi teorica si blocca immediatamente (29).

Inserita nel contesto rilevante del materialismo storico e della critica dell'economia politica, la nozione di "lavoro in generale" semplicemente **non esiste** (se non, ovviamente, come "astrazione ideale", di fatto mai concretamente applicabile in una analisi determinata). Per quanto concerne il materialismo storico, infatti, l'"unità teorica minima" da cui partire è sempre il **lavoro diviso** (e dunque mai **il** "lavoro"): dalla dissoluzione delle comunità primitive alla formazione degli stati nobiliari e sacerdotali, dal modo di produzione schiavistico a quello feudale, eccetera, il "lavoro diviso" si manifesta in una ricca gamma di forme tecniche, simboliche, etico-religiose, che uniscono ovviamente il piano strutturale e quello funzionale. Per quanto concerne la critica dell'economia politica, inoltre, l'"unità teorica minima" da cui partire è sempre il **lavoro capitalistico diviso** (e dunque mai **il** "lavoro"): dalla sottomissione formale a quella reale del lavoro al capitale fino all'approfondimento "impersonale" del rapporto di produzione capitalistico nella forma apparentemente "neutra" del processo "tecnico" del lavoro, eccetera, il "lavoro capitalistico diviso" si manifesta in una ricca gamma di forme che solo l'indagine empirica e lo studio continuamente aggiornato può adeguatamente documentare. Ogni tentativo di parlare del "lavoro" **saltando** le determinazioni essenziali del "lavoro diviso" ed ancor più del "lavoro capitalistico diviso" significa **uscire** consapevolmente dal materialismo storico in direzione di "metafisiche del lavoro" di vario tipo e colore, oggi presenti in gran numero sul "mercato politico" (30).

Diverso è invece il contesto rilevante dello scontro strategico fra forme filosofiche del discorso alternative e confliggenti, che si pongono il problema di "interpretare filosoficamente" il materialismo storico stesso. In questo contesto il problema principale non è quello della determinazione delle modalità differenziate con cui la "divisione del lavoro" si presenta nei vari modi di produzione, ma è quello dell'individuazione delle modalità differenziate con cui la filosofia pensa la "specificità" dell'essere sociale rispetto a quello naturale. E' qui, allora, che si pone il problema della categoria del "lavoro" come unità specifica di causalità e teleologia, di forma originaria e di modello per la prassi umana (31).

Le filosofie grandi-narrative (con cui si è già polemizzato)

mettono alla storia (preventivamente spogliata della forma storica) una sorta di "diavolo in corpo". Il massimo di "animismo" si unisce qui paradossalmente con il massimo di "artificialismo" (se ci si consente il linguaggio alla Piaget): il flusso temporale è dotato di un "supplemento di senso" e di anima e di una impersonale teleologia sovrastorica, che da un lato è priva di una "forma umana", e dall'altro enfatizza gli aspetti antropomorfici del modello di **homo faber** in vario modo "costruttore del comunismo" e lavoratore nei cantieri del socialismo (32).

Le filosofie deterministico-naturalistiche, d'altra parte, partendo dalla giusta considerazione ontologica che "l'essere della sfera della vita è basato ineliminabilmente sulla natura inorganica così come l'essere sociale sull'intero essere naturale" (considerazione, questa, sistematicamente dimenticata dai vari storicismi ed umanesimi integrali), dimenticano che la diversità qualitativa fra le due sfere riposa sulle tre determinazioni essenziali del lavoro, della posizione teleologica che lo produce, e soprattutto infine della decisione alternativa che necessariamente precede quest'ultima (33). Le decisioni alternative, infatti, producono sequenze causali in vario modo necessarie, che a loro volta danno luogo a specifiche "soglie di irreversibilità" storica. L'analogia fra comportamento animale e comportamento umano (tipica non solo di correnti "reazionarie" legate alla sociobiologia ma anche di correnti "democratiche" legate a varie forme di etologia comparata) rappresenta una giusta e sana reazione alle formulazioni retoriche sull'inimitabile unicità dell'Uomo (che al tempo di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola ebbero certo una funzione progressiva, perduta peraltro da tempo), ma finisce in ultima istanza con il far dimenticare che il mondo animale non dà luogo a sequenze di "modi di produzione" socialmente alternativi nell'ambito della stessa specie. E', questo, un punto teorico ovvio, ma estremamente rilevante, forse ancor più della questione della differenza fra l'ape e l'architetto (Marx), o della questione della competenza comunicativa differenziata come connotato specificatamente "umano" (Habermas) (34).

La filosofia ontologico-sociale indaga invece "la realtà oggettiva per scoprire lo spazio reale per la prassi reale". La "realtà essente in sè" non è affatto un dato cosale esterno al soggetto che deve essere fotografato o in vario modo "rispecchiato", ma è un processo che si costituisce con determinati livelli di irreversibilità: il "ricambio organico" con la natura modifica irreversibilmente la natura come "immediatezza"; il lavoro capitalistico diviso ed il mercato mondiale fanno diventare il neo-primitivismo (così come il neo-schiavismo o il neo-feudalesimo industriale) qualcosa di

qualitativamente diverso dal vero primitivismo, che è qualcosa di irreversibilmente perduto, così come gli antichi Greci. La realtà sociale, essente in sè, non è una mera "finalità senza scopo" (secondo l'efficace definizione data da Kant del mondo organico), ma è un concreto insieme di possibilità ontologiche, che non passeranno però mai dalla potenzialità alla attualità (per usare l'insuperata terminologia di Aristotele) senza il determinante intervento della posizione teleologica umano-sociale. Per ripetere qui un esempio già fatto altrove, il modo di produzione capitalistico contiene in sè ontologicamente la "crisi" come risultato necessario di migliaia di posizioni teleologiche di imprenditori ognuno dei quali, preso separatamente, intraprende nell'ottica illusoria dell'armonia economica, dell'equilibrio economico generale, eccetera; d'altra parte, contiene in sè la potenzialità ontologica della transizione al socialismo, che non si attuerà peraltro mai senza un insieme processuale di posizioni teleologiche coscienti degli individui e delle classi.

Il "lavoro" non è che la "forma originaria" ed il "modello" di questa posizione specificatamente teleologica. In quanto "forma originaria" rimanda ad un insieme di atti che rendono il "ricambio organico con la natura" qualcosa di coscientemente posto, che sviluppa in seguito in processuale irreversibilità livelli specifici di produzione sociale organizzata e complessa. In quanto "modello" il lavoro si differenzia da altre forme di attività umana "originaria", quali ad esempio il **gioco**, che incorporano modalità qualitativamente differenti dell'intreccio ontologico fra posizioni teleologiche. Il rapporto fra **lavoro** e **gioco** è ovviamente di grande complessità e di enorme interesse filosofico, e possiamo qui solo accennare all'esistenza di questo problema. Non mi sembra tuttavia che il "gioco assolva una funzione **servile** nell'ambito del paradigma marxiano del lavoro", e vi sia perciò una gerarchia di valori e di dignità: il lavoro rimanda però ontologicamente oltre sè stesso, mentre il gioco è caratterizzato dall'immanente autosoddisfacimento. La dimensione ludica non produce livelli di irreversibilità ontologico-sociale, ma vive ontologicamente nell'eterno ritorno del sempre eguale, solo apparentemente compromesso dalla pluralità polimorfa dell'agire ludico stesso (35).

La differenza qualitativa fra gioco e lavoro è qui illustrata sotto il segno di una modalità ontologico-sociale, e non comporta quindi "gerarchie" di valori, apologie del sudore sulla fronte, condanna dell'**homo ludens** come peccatore, ed altre sciocchezze. Il lavoro è dunque "modello" (Vorbild) della **prassi** non certo perchè riassume ed incorpora in sè tutte le dimensioni della prassi stessa (che è

sfaccettata, inesauribile, ricca di significati e di dimensioni irriducibili a forme ideal-tipiche di qualsiasi sorta), ma solo in quanto esprime appieno quella che è la caratteristica più tipica della prassi, la trasformazione. Senza una base nella prassi reale, nel lavoro, come sua forma originaria e suo modello, la stessa esaltazione del concetto di prassi generica si converte necessariamente in una sorta di contemplazione idealistica (e non deve allora stupire che il massimo di attivismo soggettivistico unilaterale nell'agire politico - pensiamo al "terrorismo sociale diffuso", sciaguratamente propagandato e attuato negli anni '70 in Italia - coesista tranquillamente con una immagine del comunismo come desiderio di consumo da parte di soggetti sociali "ricchi di bisogni" esaudibili da un universo di macchine cibernetiche incorporanti ormai l'intero **general intellect** umano). La stessa trasformazione non può più essere letteralmente pensata come un insieme complesso di posizioni teleologiche, ma semplicemente "accade" con la sapienziale solennità dell'"evento" e con l'indicibilità del "mistico" (36).

E' questa, ovviamente, una concezione filosoficamente degenerativa del prassismo generico e dell'attivismo sganciato da qualsiasi visione ontologica dei processi sociali. Ben maggiore rispetto meritano le preoccupazioni di chi teme conseguenze "riduzionistiche" della nozione di lavoro come modello della prassi (ed è questo quasi sempre il caso degli apologeti filosofici della ontologia della speranza di Ernst Bloch) (37). Sfugge peraltro spesso a costoro quello che definiremo un felice paradosso filosofico contenuto nell'enfasi lucacciana sul lavoro come forma originaria e come modello, e che ora discuteremo brevemente: il fatto che è proprio la forma filosofica del discorso di tipo ontologico-sociale, incentrata sul lavoro come forma originaria e modello della prassi, a dare tutte le garanzie di poter funzionare come antidoto e vaccino (ci si passi l'immagine biologica) alle interpretazioni del materialismo storico come "paradigma della produzione", economicismo riduttivo ed apologia del lavoro come fonte di ogni ricchezza.

6. Un felice paradosso filosofico

Il marxismo della II Internazionale, come è noto, si costituì sostanzialmente come teoria della rivendicazione "integrale" dei frutti del "lavoro" inteso come fonte di ogni ricchezza. La "colpa" in proposito non è tanto di Kautsky (il quale non poteva ignorare a tal punto la differenza teorica fra Adam Smith e Karl Marx),

quanto delle volgarizzazioni di tipo lassalliano diffuse dalla socialdemocrazia tedesca. Era del resto la stessa "composizione di classe" che faceva da supporto storico e sociologico alla socialdemocrazia a fare da "committente" ad una simile concezione lavoristica (che definiremo d'ora in poi "paradigma della produzione").

Meno noto è forse il fatto che **dentro** lo stesso processo intellettuale di Karl Marx è riscontrabile una tendenza a prendere sempre più esplicitamente le distanze da qualsiasi possibile equivoco di tipo "produttivistico": si va infatti da alcune formulazioni dell'**Ideologia tedesca** e soprattutto della **Prefazione** del '59 o della **Lettera a Kugelmann** (che in effetti possono consentire filosofie della storia intrise di metafisica produttivistica talvolta "ingenua") alle decise ed esplicite note "antilavoristiche" contenute nella **Critica al rogramma di Gotha** (1875) ed ancor più nelle **Glosse al Manuale di economia politica di A. Wagner** (1879-80). L'evoluzione marxiana in proposito era, da un lato, un'autodepurazione critica interna al suo pensiero (che non cessava mai di "correggersi" e di riformularsi), e si confrontava, dall'altro lato, con gli equivoci dei primi "marxisti" che calavano il suo pensiero negli stampi consueti del pensiero borghese dominante, intriso di economicismo e di positivismo (38).

L'enfasi antiproduttivistica resta certo in Marx qualcosa di ambivalente: da un lato (come ha fra l'altro rilevato Stanley Moore) Marx respinge sempre i "valori" utilitaristici e produttivistici del capitalismo borghese, fino a "riempire" la sua idea di comunismo futuro con un "immaginario" ricavato da estrapolazioni di tipo "classico", gli antichi **otium** ed **humanitas**, in sostanza gli antichi Greci coniugati allo sviluppo delle forze produttive; dall'altro, le continue apologie del concetto di "produzione che si sviluppa senza limiti" (accompagnate dalle critiche feroci a tutti gli economisti che anche solo ipotizzano "limiti alla produzione") non sono certo casuali in Marx, ma documentano tendenze a considerare talvolta la "natura" come un "fondo inesauribile" cui si può sempre far ricorso (39).

Si apre qui ovviamente uno spazio per l'"interpretazione". Non sbaglia, dunque, chi (come Agnes Heller) prende atto del fatto che, sulla base della mera filologia marxiana, è possibile sostenere con buoni argomenti sia un "paradigma del lavoro" (come fa infatti il Lukàcs dell'**Ontologia**) sia un "paradigma della produzione". Non è possibile qui discutere in dettaglio le ragioni teoriche (non tutte chiaramente esplicitate) per mezzo delle quali la Heller respinge entrambi i paradigmi filosofici (definendo, fra l'altro, il

"paradigma" lucacciano del lavoro un cartesianesimo materialistico, ed un "tentativo incoerente ed autocontraddittorio di riplasmare il marxismo sulla base del paradigma del lavoro"). Le argomentazioni della Heller si sviluppano "a cascata", in tre momenti successivi: **in primo luogo**, vi è una critica del paradigma della produzione, il quale, facendo della "produzione" destoricizzata e desimbolizzata il "momento soverchiante" e la "variabile indipendente" dello sviluppo storico (la cui catena progressiva è la "crescita delle forze produttive"), diventa una rozza filosofia della storia; **in secondo luogo**, vi è una critica del paradigma del lavoro, la cui autocontraddittorietà consisterebbe nell'inserimento della "posizione teleologica" dei singoli individui (che in effetti non è una "filosofia della storia", ma un semplice modello della prassi specificatamente umana) in una filosofia della storia scaglionata in tre momenti costitutivi (la produzione, intesa come arretramento della barriera della natura esterna, la de-naturalizzazione dei singoli attori, intesa come arretramento della barriera della natura interna, ed infine la universalizzazione delle integrazioni) in cui la "produzione" è la forza motrice; **in terzo luogo**, vi è una vaga e confusa "proposta alternativa", basata su una "struttura di oggettivazioni che ogni essere umano deve appropriarsi per sopravvivere in un dato ambiente culturale" (le cui componenti sarebbero tre: l'uso degli oggetti fatti dall'uomo, l'osservanza dell'insieme culturalmente definito dei costumi, l'uso del linguaggio comune).

La Heller vuole, evidentemente, criticare soprattutto il paradigma della produzione (con il quale si intende il marxismo monopolistico di stato dei paesi a socialismo reale, dei quali l'Ungheria fa parte, pur essendo certo il più "liberale" in senso assoluto). E' questo il suo obbiettivo principale, al punto da vedere nell'**Ontologia** un paradigma della produzione "mascherato" e riformulato, una filosofia della storia che "si vergogna" (40).

L'equivoco in cui cade la Heller è a nostro parere sintomatico, e carico di possibili insegnamenti filosofici. Il "progresso storico" nella **Ontologia** (di cui la Heller individua correttamente i tre momenti costitutivi, anche se li riformula nell'insopportabile e stopposo linguaggio della sociologia funzionalistica e della "teoria dell'azione sociale") non è affatto una "filosofia della storia" la cui direzione è segnata dalla "produzione come forza motrice", ma è solo un "insieme di possibilità ontologiche concrete", specificamente ed inscindibilmente collegate ai vari modi di produzione marxianamente concepiti. Per fare un esempio, la "universalizzazione delle integrazioni" non è la sincronizzazione finale armonica delle posizioni teleologiche di **tutte** le personalità "comuniste" sviluppate

e riconciliate con il genere sulla base della ricchezza produttiva più alta possibile, ma è solo una possibilità storica che ontologicamente sorge esclusivamente sulla base del capitalismo e della astrattizzazione casuale degli individui, tutti ormai giuridicamente "eguagliati"; nel modo di produzione schiavistico ed in quello feudale l'"universalizzazione" non è ontologicamente possibile, così come il passaggio dalla singolarità alla individualità non è possibile sulla base delle società di caccia e di raccolta (41).

Il modo di produzione capitalistico è infatti filosoficamente un campo di possibilità ontologiche qualitativamente nuove. In senso "positivo", è qualitativamente nuova la possibilità di sviluppo generico-universale della personalità umana; in senso "negativo", è anche qualitativamente nuova la possibilità di un pericoloso squilibrio fra sistema umano ed ambiente naturale (e si vedano in proposito le fondamentali posizioni, dallo scrivente largamente condivise, di G. Bateson e di A. Wilden) (42).

Il punto filosoficamente centrale non è allora soltanto la ripetizione **ad nauseam** che il lavoro è la "fonte" di ogni ricchezza soltanto per i pensatori borghesi e non certo per Marx (per il quale essere un lavoratore "produttivo" era una disgrazia!), e neppure la sottolineatura necessaria che in Marx la vera ricchezza è sempre in ultima istanza l'aumento del tempo liberato ed arricchito (ove i due attributi usati riassumano tutti e tre i "momenti costitutivi" della Heller). Questo è già largamente noto (43). Si tratta invece di capire come la posizione teleologico-sociale del lavoro ha prodotto soglie ontologiche di irreversibilità in cui le posizioni alternative degli "attori sociali" (per usare l'orribile linguaggio in uso nelle **social sciences** contemporanee) sono divenute per la prima volta nella storia cariche di "possibilità oggettive" in direzione del superamento della estraneazione oppure, al contrario, in direzione di un approfondimento degli squilibri catastrofici fra sistema umano ed ambiente naturale.

E' questo, a parere dello scrivente, un felice paradosso filosofico. Soltanto l'enfasi ontologico-sociale sulla categoria di "lavoro" può in realtà combattere efficacemente contro i prometeismi produttivistici del "lavoro" i quali (come già a suo tempo acutamente osservato da Walter Benjamin nelle sue **Tesi di filosofia della storia**) identificano lo "sviluppo tecnico" con il "filo della corrente" in cui la classe operaia nuota. La categoria ontologico-sociale di lavoro è dunque incompatibile sia con il pessimismo catastrofistico di chi oggi ha già aprioristicamente decretato che la specie umana è fatalmente destinata a non poter "controllare" il mostruoso **Ge-stell** che ha prodotto, sia con

l'ottimismo idiota di chi aspetta la felicità e la pace sociale dalla computerizzazione e dallo sviluppo dell'ingegneria genetica. Essa non è infatti il supporto "nascosto" di una filosofia della storia (come pensa Agnes Heller), ma la premessa ontologica che permette di intendere un arco di possibilità storiche del tutto determinate. Se questo è vero, il contesto rilevante in cui Lukàcs parla di "lavoro" nella Ontologia non è lo stesso in cui si muovono Aristotele ed Hartmann. E' invece un contesto specifico, inscindibile da una analisi materialistica delle tendenze storiche del modo di produzione capitalistico in questo scorcio del XX secolo (44).

7. Alcuni problemi della riproduzione sociale

La riproduzione sociale è un "complesso di complessi", caratterizzato da una gerarchizzazione flessibile e sempre mutevoli di questi "complessi", che hanno tempi e modalità di sviluppo non omogenei. Vi è qui un elemento comune a pensatori molto diversi (da Lukàcs a Bloch allo stesso Althusser), uniti dal comune rifiuto di concepire il tempo storico come una "totalità espressiva semplice" (caratteristica, quest'ultima, comune a tutte le varie forme di hegelo-marxismo e di storicismo, compreso lo storicismo positivistico, che feticizza la "crescita delle scienze" e delle forze produttive) (45).

E' infatti errato, come rileva Lukàcs, "separare la storicità dalla socialità e, come avviene spesso, accettare l'una e negare l'altra. Dalla circostanza che storia e sociologia vengono insegnate in cattedre distinte non consegue per nulla che nel processo di sviluppo dell'umanità storia e società siano fattori reciprocamente autonomi" (46). L'unità dello sviluppo fra storia e società consiste specificatamente in ciò, che non soltanto i vari "complessi" relativamente autonomi della riproduzione umano-sociale (dal linguaggio all'economia, dal diritto alla sessualità, dalla guerra alla produzione artistica) hanno un carattere storico e perciò mutano nel tempo (in modo non genericamente eracliteo-tutto muta-ma con soglie determinate di irreversibilità), ma muta anche la collocazione di ogni singolo "complesso" nella gerarchizzazione riproduttiva dell'insieme sociale (il "politico" nell'antichità, il "religioso" nel feudalesimo cristiano europeo, l'"economico" nel capitalismo di concorrenza, eccetera). Si tratta di una "doppia determinazione temporale", che rappresenta la croce e la delizia degli "storici" marxisti, la maggioranza dei quali ha già peraltro attuato con successo il "salto epistemologico" da una storiografia ancora economicistica e riduttivistica ad una storiografia più avvertita e

multidimensionale, in grado di recepire i più diversi stimoli (dalle **Annales** alla **oral history**) (47).

Il nesso di storicità e di socialità è riscontrabile nell'evoluzione temporale (mai teleologicamente predeterminata) dei vari "complessi". Questo è ben visibile, ad esempio, nella storia sociale dell'alimentazione, in cui non vi è certo solamente il "passaggio" dal crudo al cotto (con tutte le sue ovvie conseguenze di carattere simbolico-rituale, studiate in particolare dagli strutturalisti francesi), ma è riscontrabile e documentabile una "unificazione alimentare" dell'umanità, come portato del mercato mondiale (inesistente, ad esempio, al tempo degli antichi, in cui il disgusto e la ripugnanza per i cibi non consueti erano fenomeni assai diffusi). Questa "unificazione alimentare" non è altro che un "campo di possibilità alternative", ontologicamente parlando: solo le scelte consapevoli degli "attori sociali" possono infatti **decidere** se la vasta e ricca varietà culinaria ed alimentare verrà conservata in un mondo unificato (come è sperabile), oppure se l'unificazione alimentare avverrà sotto il segno di un impoverimento standardizzato a base di **hamburger** e di **chips** e di una eliminazione progressiva di tutte le peculiarità alimentari (con l'esclusione del consumo di prestigio o dell'eccentricità socialmente prevista) (48).

Nella storia sociale della sessualità ciò è ovviamente ancora più visibile e ricco di insegnamenti. E' chiaro, infatti, che il coito di Enea e di Didone non è eguale a quello di Romeo e Giulietta o a quello di Vronskij e di Anna Karenina. Non ci sta qui soltanto una generica evoluzione che presenta soglie di irreversibilità di carattere nient'affatto ciclico (ad esempio, basterà ricordare come oggi - considerando l'enorme maggioranza degli uomini - l'attrazione sessuale fra fratelli e sorelle possa giudicarsi estinta; oppure come sempre più il rapporto sessuale avvenga fra soggetti giuridicamente liberi ed affettivamente consenzienti, da cui deriva la non accettazione sociale - probabilmente irreversibile - dello stupro o del matrimonio combinato). E neppure vi è soltanto il fenomeno ontologico della autonomizzazione di livelli simbolici via via raggiunti dalla sessualità umana, in piena eterogenesi dialettica dei fini che erano stati originariamente proposti (ad esempio, la legittimazione spiritualizzata dell'amore omosessuale contenuta nel **Convito** di Platone è servita per "nobilitare" il rapporto eterosessuale successivo; oppure, la spiritualizzazione stilnovistica della "donna angelicata", che era in origine esplicitamente separata dalla sessualità, si è evoluta via via nell'"amore romantico", esplicitamente risessualizzato). Indubbiamente, dall'ascesi spiritualistica cristiana è sorta la moderna interiorità erotica

borghese, che in definitiva fu da essa preparata storicamente. Questa "interiorità erotica borghese" è una soglia ontologico-sociale irreversibile, ed è sul suo terreno che si apre una vasta gamma di atteggiamenti possibili, che vanno dalle moderne ideologie della "superiorità maschile" alle teorizzazioni femministiche, di tipo anch'esse differenzialistico ed astorico (la "differenza originaria" del "maschile" e del "femminile", proclamata in modo consapevolmente adialettico, è l'elemento filosoficamente comune che unisce in solidarietà antitetico-polare il conservatorismo sessuale maschilista ed il femminismo naturalistico-metafisico). L'unilaterale conservatorismo di questi atteggiamenti, riprodotto oggi dalla manipolazione industriale dell'erotismo e dell'immaginario sessuale quotidiano (che è oggi un fenomeno di massa - ogni condanna esclusivamente moralistica della pornografia rischia di non coglierne i caratteri "strutturali" che essa ha nella moderna società), insieme con l'ultima trincea ideologica della difesa della diseguaglianza fra uomo e donna (la teoria della "complementarietà"), non potranno nascondere a lungo il fatto che vi è oggi uno spazio ontologico **nuovo** per una reale, bilaterale "eguaglianza" nel rapporto fra i sessi, che potrà **forse** in futuro lasciarsi alle spalle le "opposizioni" fra emancipazione e liberazione ed i contrasti fra il perseguimento della "differenza specifica" fra i sessi e la tensione verso l'umano - comune che li unisce (49).

Anche il linguaggio ha ovviamente una storia sociale che non presenta immanenti teleologie, ma è connotata da discontinuità e da soglie ontologiche di irreversibilità. Vi è, in primo luogo, una discontinuità "forte" fra comunicazione animale e comunicazione umana, che spesso è messa in ombra dallo "specialismo" degli etologi e dei semiologi, i quali quasi sempre conoscono migliaia di importantissimi particolari tecnici delle loro due discipline, ma trascurano la questione del corretto orientamento filosofico da dare al problema. Aspetti essenziali della comunicazione animale trapassano indubbiamente quasi immutati nella comunicazione umana, mentre aspetti qualitativamente nuovi sorgono in relazione con il "lavoro" specificatamente umano-sociale; in primo luogo, il linguaggio diventa l'organo ed il medium della continuità dell'essere sociale, luogo non tanto della cumulatività illimitata dell'esperienza trasmissibile fra le generazioni quanto della stessa possibilità del mutamento qualitativo di essa; in secondo luogo, (poichè, come dice Hegel, solo per gli uomini "il noto in genere, appunto, perchè **noto,** non è **conosciuto**") la specificità irreversibilmente differenziale sta nel fatto che per l'uomo sociale la "conoscenza comporta una dilatazione estensiva ed intensiva dell'ignoto" (con i connessi

momenti dell'informazione, della generalizzazione e del senso).

L'oscillazione necessariamente ontologica del linguaggio fra il polo del noto (da comunicare) ed il polo dell'ignoto (da svelare), costitutiva della specificità dell'essere sociale, ha prodotto il terreno obbligato della considerazione filosofica del linguaggio. Come è noto, vi è stata una sistematica trascuratezza dell'importanza del **medium** simbolico da parte dei numerosi riduzionismi economicistici della realtà (come ad esempio lo stalinismo, che creava però contemporaneamente una orwelliana **neo-lingua** per rendere più difficile ogni comunicazione tendente al trascendimento consapevole della realtà politico-sociale data). Vi è oggi, invece, una tendenza del tutto opposta, che mette il linguaggio al centro della considerazione filosofica. Questa tendenza, che enfatizza le dimensioni linguistiche dell'uomo, si scinde **grosso modo** in due parti: da un lato, vi è chi ritiene che il linguaggio è il **medium** privilegiato per "svelare" la realtà (pensiamo all'ermeneutica, ma soprattutto a Heidegger, che non può essere assolutamente ridotto a quest'ultima); dall'altro, vi è chi ritiene che il linguaggio è il **medium** privilegiato per "costruire" la realtà (pensiamo al secondo Wittgenstein, al movimento analitico di Cambridge e di Oxford, che ha influenzato le teorie sociologiche dell'interazionismo simbolico e della "costruzione della realtà sociale", ed ancor più all'odierno progetto di ricostruzione del materialismo storico sulla base di una teoria generale dell'agire comunicativo di Jurgen Habermas).

Non possiamo in questa sede discutere le debolezze dei disvelatori e dei costruttori dell'Essere attraverso il linguaggio. A proposito di Heidegger, si è già detto come la corretta istanza heideggeriana di una conoscenza ontologico-sociale del tempo presente, monisticamente rappresentato in una "immagine del mondo" che lega insieme filosofia, scienza della natura e scienze sociali, sia necessariamente vanificata dalla sua concezione unilineare e destinale della temporalità storica, che rende letteralmente "impensabile" la prassi trasformatrice e, connotando il "lavoro" come attività nichilistica ed "umanistica", deve necessariamente scivolare in una nozione sapienziale ed evocativa del linguaggio. A proposito di Habermas, si è visto come l'iniziale separazione fra lavoro ed interazione (tenacemente mantenuta ed anzi sempre più approfondita negli ultimi anni) abbia rappresentato un "punto di fuga" dal quale ormai la "teoria dell'agire comunicativo" si sta allontanando in velocità uniformemente accelerata dal sistema solare e planetario del materialismo storico. Questa teoria ha ormai una sua peculiare logica di crescita e di

"complessificazione" che diventa sempre più un oggetto monografico per habermasologi professionali (50).

E' interessante, invece, notare come il problema ontologico del linguaggio si presenta regolarmente in certi "snodi" fondamentali del processo storico (pensiamo al movimento dei sofisti ed al **Cratilo** di Platone, da un lato, ad Herder ed alla linguistica romantica, dall'altro). La tendenza linguistica contemporanea è anch'essa legata al superamento irreversibile di alcune soglie ontologico-sociali, dovuto alla mondializzazione del modo di produzione capitalistico (e non è un caso che soltanto **dopo** che il sistema-mondo si è veramente attuato, gli storici possano retrodatare variamente la sua comparsa, come fanno Braudel e soprattutto Wallerstein). L'unificazione linguistica del mondo non si manifesta soltanto nella difficoltà e nell'affanno con cui le varie lingue nazionali cercano di resistere alla **koinè** semplificata e banalizzata dell'inglese giovanile, commerciale e tecnico (anche qui, vi è la compresenza dialettica della nuova e positiva possibilità ontologica della comunicazione universale - non raggiunta al tempo di altre precedenti "lingue veicolari", come il greco, il latino, l'arabo, il francese - e del negativo impoverimento operazionale della comunicazione linguistica nell'inglese **as a foreign language**, incorporante modalità esistenzialistico-positivistiche di rapporto con il mondo nella sua apparente asettica "neutralità espressiva") (51). L'unificazione linguistica del mondo è un fatto ontologico, caratterizato filosoficamente dalla compresenza di una nuova modalità astratto-universale della comunicazione linguistica, da un lato (ormai tutta l'umanità è astrattizzata dalla generalizzazione mondializzata del mercato e della produzione capitalistica, che rende omogeneo il **medium** linguistico-espressivo), e dal simultaneo moltiplicarsi di linguaggi specialistici e settoriali, dovuti alla frammentazione ed alla complessificazione della produzione.

Oggi, dunque, la compresenza del massimo di comunicabilità "astratta" dell'esperienza umana e del massimo di incomunicabilità fra linguaggio comune e linguaggi specialistici è un "fatto" ontologicamente dialettico. Non possiamo dunque stupirci dell'attenzione che il pensiero contemporaneo dedica al problema del linguaggio, anche se possiamo dolerci delle tendenze idealistiche ed irrazionalistiche che sono generalmente veicolate attraverso la filosofia del linguaggio contemporaneo (52).

Considerazioni analoghe possono essere fatte anche per il diritto. Lukàcs riprende nell'**Ontologia** considerazioni già fatte su **Storia e Coscienza di Classe** a proposito della tendenza idealistica a feticizzare i rapporti giuridici ed a staccarli dai rapporti

economico-sociali che il "diritto" esprime in forma falsamente asettica e "formalizzata" (la polemica contro la feticizzazione idealistica del "diritto" è forse il maggiore elemento di continuità fra le due opere, per il resto tanto diverse) (53).

L'illusione "giuridica" si manifesta, come è noto, in forme diverse nel capitalismo occidentale e nel socialismo reale, ma è in un'ultima istanza "unica" (il che fa diventare Kelsen e Visinskij assai più vicini di quanto sembrerebbero a prima vista): l'autonomizzazione illusoria del sistema di norme giuridiche (sia di diritto pubblico che di diritto privato) produce, a livello sia di ideologia che di falsa coscienza, l'errata convinzione che siano i rapporti "legali" a determinare i rapporti sociali, e non viceversa. Ad Ovest, certamente, prevale l'illusione giuridica dell'eguaglianza formale dei "punti di partenza" degli individui, titolari astrattamente degli stessi diritti e doveri e portatori di "libertà in generale"; ad Est, invece, l'abolizione della proprietà giuridica privata dei mezzi di produzione e la conseguente proprietà giuridica pubblica di essi viene fatta passare per appropriazione reale dei produttori sulle condizioni della produzione; in entrambi i casi, comunque, l'illusione giuridica rappresenta una forma di falsa coscienza necessaria che deve essere "superata" da una analisi storico-materialistica ispirata ad un'ontologia determinata dell'essere-così sociale e politico (54).

Questa non è comunque che la necessaria critica "in negativo" dell'illusione giuridica. In positivo occorre però rilevare che vi è anche qui una soglia di irreversibilità ontologica, determinata dal potenziale emancipativo contenuto nella formalità e nell'astrattezza del diritto borghese, superiore sia alla "saggezza tradizionale" della giustizia del **cadì** musulmano (per usare l'espressione di Max Weber), sia alla casualità informale dei "processi popolari" (da quello fatto a Socrate a quelli svolti durante la rivoluzione culturale cinese). Altra cosa è, ovviamente, la "giuridicizzazione ossessiva di tutti gli ambiti di vita", scioccamente voluta da tutti i feticisti del diritto e giustamente temuta da chi, come Jurgen Habermas, vede in essa una forma di "colonizzazione" di tipo nuovo del quotidiano. E' comunque certo che il "superamento" dell'astrattezza della "forma giuridica" non potrà ritornare alla perduta informalità primitiva (che comunque non è mai esistita in forma "laica", ma sempre e soltanto intrisa di riti e di miti), e che il comunismo è al di là, e non al di qua, della soglia ontologica irreversibile prodotta dal diritto borghese formale ed astratto (che però, come la stessa "interiorità erotica borghese", non è che un punto di partenza) (55).

La stessa "economia" è, infine, un complesso autonomo della riproduzione sociale complessiva. Come si sa, uno dei problemi principali del materialismo storico consiste nella determinazione precisa dell'autonomia specifica dell'"economico" nei differenti modi di produzione, ed in che misura esso sia (per usare un linguaggio althusseriano) "determinante in ultima istanza". Leggermente diversi sono i problemi che sorgono da una giusta valutazione filosofica dell'"economia" all'interno di una prospettiva di tipo ontologico-sociale. Si ha qui, infatti, una lotta "filosofica" su due fronti opposti (ed antitetico-polari): da un lato, la sopravvalutazione sistematica del ruolo "autonomo" dell'economia nella riproduzione sociale, legata alla valutazione dell'economia come "regina" delle scienze sociali ed al feticistico ed illusorio "isolamento dell'economico" dagli altri complessi; dall'altro, la sottovalutazione idealistica della nozione marxiana di sfruttamento (connessa con le note distinzioni fra lavoro e forza-lavoro, valore d'uso e valore di scambio, eccetera), come se la riproduzione capitalistica potesse "fondarsi" sopra un rapporto di "dominio" sostanzialmente sganciato dalla estorsione del plusvalore.

In questa "lotta filosofica" occorre sempre ribadire vere e proprie ovvietà. Ad esempio, non è mai esistita una vera e propria "economia pura" che abbia funzionato **senza violenza** (56). Naturalmente, "al livello del pensiero astratto si può delineare senza contraddizione il concetto di puramente economico", ed è anzi decisiva per la teoria l'elaborazione di questo concetto (le "leggi dell'economia", eccetera). La stessa "violenza" non è poi un fattore astorico, metafisicamente cosale, e presenta anch'essa soglie di irreversibilità ontologica in rapporto alla sua "necessità funzionale" per la riproduzione dell'economico (la stessa crudeltà di Hitler non ha nulla a che fare, neppure a livello di superficiale analogia, con quella, poniano, di Assurbanipal, Nerone o Genghiz Khan, a meno che si creda nell'"eterno ritorno del sempre eguale", al marchio di Caino ed al kantiano "male radicale"). Non si è qui di fronte ad un mero fatto "genealogicamente ricostruibile" (si pensi agli studi di Foucault sui corpi ribelli ed i corpi "docili", ed alle differenze fra le strategie di controllo attraverso le esecuzioni capitali "crudeli" che annientavano il corpo e le tecniche panoptiche di incarcerazione); il rapporto fra economia e violenza è sempre un rapporto ontologico-determinato, che gli "economisti" devono sempre "dimenticare" per alimentare la falsa coscienza necessaria con cui esercitano la loro "triste scienza". Questa "dimenticanza" non è ovviamente eguale per tutti, ed occorre francamente distinguere fra la pleiade di spocchiosi roteatori di pipa che

incitano ai "sacrifici" affiancati ai mezzibusti televisivi e studiosi come Gunnar Myrdal o Joan Robinson (57).

Avendo l'intero essere sociale una costruzione ontologica unitaria (il lavoro, in quanto elemento ultimo, non ulteriormente scindibile, della sfera economica, è fondato su di una posizione teleologica e pertanto **tutti** i momenti che producono la struttura e la dinamica della sfera economica sono anch'essi atti teleologici direttamente o indirettamente orientati verso il processo lavorativo o messi in moto da esso) la sfera economica non si differenzia **in nulla** dai restanti campi della prassi sociale. In questo senso la sfera dell'economia non ha affatto nella "tecnica" il suo presunto "momento fondamentale" (come riteneva Bucharin) e non costituisce neppure una sorta di "seconda natura" che si distinguerebbe qualitativamente per struttura e dinamica dalle altre parti dell'essere sociale (come ritenevano Plechanov e Stalin). Il fatto però che non si possa affatto contrapporre in termini metafisico-assoluti, senza gradini, la sfera economica alla sovrastruttura non legittima affatto la riduzione del complesso delle posizioni teleologiche entro l'essere sociale ad un "minestrone uniforme ed indifferenziato" (58). La soglia ontologica irreversibile, qualitativamente nuova, con la quale il capitalismo spezza il precedente **continuum** temporale (a sua volta già differenziato in un ricco **multiversum**), è infatti caratterizzata dalla doppia compresenza di una modalità storicamente specifica: da un lato, il rapporto di produzione capitalistico rivoluziona incessantemente le forze produttive, distruggendo sempre più le modalità "naturali" del ricambio organico con la natura stessa; dall'altro, il furto di tempo di lavoro - come dice Marx - diventa progressivamente (anche se non teleologicamente) una "ben misera base" per la produzione e la distribuzione della ricchezza. Il carattere ontologicamente determinante del "momento economico" (che sconsiglia l'adozione affrettata di formulazioni "interazionistiche" e pluralistiche che dichiarano "abolita" **ogni** distinzione fra struttura e sovrastruttura) non sta dunque in ingenue rappresentazioni grafiche e topologiche (per le quali l'economia "sta sotto", fa da "zoccolo" alla politica ed alla ideologia), e neppure nella sua presunta **esenzione** dalla struttura teleologica dell'agire umano-sociale, ma risiede esclusivamente nella centralità riproduttiva dell'estorsione del plusvalore e del suo realizzo come profitto nella società mondializzata del capitalismo. Ovviamente, come tutti i complessi riproduttivi, anche l'economia ha un "momento ideale", che è tipico e caratterizzante dell'ontologia dell'essere sociale, cui ora brevemente faremo cenno.

8. La realtà materiale del "momento ideale"

A prima vista, l'affermazione lucacciana secondo cui "il momento essenzialmente separatorio dell'essere sociale è costituito non dalla fabbricazione di prodotti, ma dal ruolo della coscienza" può sembrare la prima proposizione di un manifesto filosofico idealistico. Si tratterebbe però di un'impressione errata. Infatti la delimitazione materialistica dell'essere della natura rispetto all'essere sociale deve attribuire alla coscienza un ruolo decisivo ed attivo perchè l'ontologia specifica del complesso problematico dell'individuo socializzato contraddittoriamente nel modo di produzione capitalistico (la libertà, la possibilità, la necessità) si lascia analizzare soltanto attraverso l'analisi del ruolo attivo della coscienza (59).

Nel lavoro la posizione teleologica prodotta nella coscienza (cioè un momento ideale) deve precedere la realizzazione materiale, e la stessa apparente "legalità oggettiva" (inesorabilmente indipendente dalla consapevolezza cosciente che se ne ha) delle cosiddette "leggi economiche" è in definitiva la sommatoria impersonalizzata ed automatizzatasi di originari "elementi primi teleologici", le posizioni alternative degli individui. Nell'ontologia del lavoro infatti già Marx ha mostrato che la tradizionale contrapposizione fra teleologia e causalità non è sostenibile; mentre infatti la dinamica dell'essere naturale è determinata dalla causalità **senza** la teleologia, l'intrecciarsi di causalità e teleologia è una caratteristica ontologica primaria dell'essere sociale. La decisione alternativa degli uomini non resta però al livello del lavoro semplice, al mero ricambio organico con la natura, ma è diretta alla coscienza di altri uomini, in modo che essi compiano da sè, "spontaneamente", gli atti lavorativi desiderati dal soggetto della posizione (60).

La realtà materiale del momento ideale è dunque intrecciata inestricabilmente alla realtà materiale delle ideologie. Il "momento ideale" non può dunque essere accostato ed identificato con le strutture materiali neurofisiologiche del cervello e con le loro funzioni (si pensi a Cabanis ed a La Mettrie, ma anche a Vogt e Moleschott), ma è la speciale funzione dell'uomo come soggetto dell'attività lavorativa sociale (un soggetto, ovviamente, complesso, non suscettibile di divenire il fantoccio grande-narrativo di una filosofia della storia pre-iscritta nella processualità concreta) (61).

La diversa (e spesso alternativa) trattazione della realtà materiale del momento ideale occupa l'intera storia della filosofia occidentale (ma anche cinese ed indiana). Spinoza, ad esempio, aveva già collegato le idee adeguate, espresse con le parole del

linguaggio, proprio con la capacità di riprodurre nello spazio reale una forma data in parole. Anche Hegel aveva già espresso con assoluta esattezza la peculiarità fondamentale dell'attività vitale umana: la capacità dell'uomo (come essere pensante) di guardare in se stesso come standosene "a parte", come in qualcosa d'"altro", come in un oggetto speciale o, in altre parole, di trasformare gli schemi della sua propria attività nell'oggetto di essa medesima (62).

Marx, con la sua metafora dell'ape e dell'architetto, è erede sia di Spinoza che di Hegel: l'uomo ha la necessità di un momento di "estraneazione" e di "alienazione" delle cose da se stesso come premessa ontologica della sua stessa presa di coscienza ideale (e qui ha ragione Hegel), ma insieme (e qui ha torto Hegel e ragione Spinoza) la sua apparente alienazione non è altro che la necessaria oggettivazione nel mondo esterno del suo essere sociale, caratterizzato dal lavoro come modello di unità fra causalità necessaria posta da una teleologia e forma originaria della prassi umana rivolta alla trasformazione.

I "marxismi" successivi a Marx hanno in generale perduto la capacità di trattare in modo adeguato la peculiarità materiale del "momento ideale", dando luogo ad una gamma di posizioni che vanno da una "spiritualizzazione" estrema del momento ideale stesso, spogliato di ogni determinazione materiale (ad esempio in Max Adler), fino ad una cancellazione arrogantemente economicista e naturalistica di ogni "idealità" (in Plechanov, ma soprattutto nella teoria e nella prassi dello stalinismo, che occultava così maldestramente il fatto che la presunta "oggettività sociale" era quasi sempre il "risultato volontaristico delle risoluzioni del partito") (63).

Di tanto in tanto, ovviamente, pensatori in vario modo "marxisti" hanno cercato una via personale di approdo al "momento ideale", ingegnandosi di evitare la soluzione neo-kantiana, formalistico-astratta, della separazione fra realtà fenomenica ed idealità astratta, per la quale in definitiva si lotta contro il capitalismo mossi da un imperativo categorico di tipo morale e si concepisce il comunismo come un "ideale regolativo" e come un concetto-limite scisso dall'esperienza quotidiana. Antonio Gramsci, come è noto, deve essere considerato ancor oggi un teorico notevole della "autonomia specifica" del momento ideale (teoria dell'egemonia e della guerra di posizione, teoria degli intellettuali organici, eccetera), superiore di gran lunga in freschezza e profondità a buona parte dello stucchevole "gramscismo" successivo, la cui mancanza di sviluppo deve essere imputata alla sua precoce

incorporazione in una ideologia di legittimazione di un ceto politico-partitico. In Gramsci, tuttavia, la forma filosofica del discorso che fa da "supporto" alle sue numerose e geniali osservazioni sull'autonomia specifica dell'ideale non è affatto un'ontologia sociale basata sul "lavoro", ma è un "paradigma della produzione" di tipo storicistico, che sincronizza la "coscienza del produttore" comunista con la socializzazione capitalistica della produzione sociale. Muta dunque lo stesso "valore di posizione" del ruolo del "momento ideale", e muta anche il nesso fra causalità e teleologia. La "democrazia dei produttori" ed il moderno Principe voluti da Antonio Gramsci non sono dunque affatto qualcosa di "inseribile" in modo indolore nella prospettiva dell'**Ontologia**, ma fanno parte di un "complesso teorico" radicalmente diverso (anche se di grande qualità e di tutto rispetto, storico e culturale) (64).

Un discorso parzialmente diverso deve essere fatto a proposito del cosiddetto "marxismo di Mao Tsetung", del quale non discuteremo certamente qui gli aspetti legati specificatamente alla rivoluzione cinese (come rivoluzione di tipo nazionale e contadino), limitandoci ad una brevissima riflessione sul ruolo materiale del "momento ideale" nel suo pensiero. In Mao Tsetung il "momento ideale" non appare sotto l'aspetto dell'addestramento educativo, di tipo spesso confuciano (pensiamo a Liu Sciao Chi ed ai suoi scritti su come diventare un "buon comunista"), ma assume talvolta una vera dimensione ontologico-sociale, co-fondativa della realtà sociale intesa nella sua dimensione più ampia. Ciò non avviene però mai in modo sistematico ed univoco, ma è sempre più o meno "annegato" in considerazioni frammentarie ed estemporanee, legate a congiunture politiche ed a lotte di fazione quasi sempre oscure ed ingarbugliate, che solo la **pietas** e la **fides** dei maoisti occidentali potevano elevare a **corpus** dialettico e materialistico di dottrine coerenti. La stessa storia della Rivoluzione Culturale è in proposito istruttiva, per quel poco almeno che possiamo ricostruire: costante è la polemica contro la "neutralità" della scienza e della tecnica applicate alla produzione industriale ed agricola, fino a parlare esplicitamente di una vera e propria "teoria reazionaria delle forze produttive" come nemico ideologico principale nella "fase storica del socialismo". La rottura con il "paradigma della produzione" (che, come si è visto, non è strutturalmente in grado di tener conto del "momento ideale" se non nella forma sfigurata e mistificata della "coscientizzazione" pedagogica) è indubbiamente visibile, ma non vi è neppure un approdo al "paradigma del lavoro" in senso ontologico (approdo che non aveva probabilmente i presupposti minimi necessari, sul piano storico e sociale, per essere

coscientemente perseguito) (65).

La transizione al socialismo è infatti una processualità coscientemente perseguita, ed è inconcepibile senza un'adeguata considerazione della realtà materiale del momento ideale. Quest'ultimo non è però qualcosa di "aggiunto", di contorno al piatto principale, ma è un elemento costitutivo della transizione stessa, concepita come azione teleologica.

9. Problemi filosofici della nozione negativa di ideologia

Il momento ideale comprende sempre anche, in modo ontologicamente costitutivo, un momento ideologico. Nel corso della lunga storia del pensiero filosofico si sono periodicamente ripresentate posizioni che, in vario modo ed usando differenti linguaggi e terminologie, hanno annunciato di voler "far piazza pulita di ogni traccia di ideologia", fino al raggiungimento di una perfetta "trasparenza" (o autotrasparenza, la cosa non cambia affatto nell'essenziale). Come è noto, è in circolazione un'interpretazione di Marx che, appoggiandosi su citazioni realmente ricavabili dalle sue opere (ma non dal loro spirito complessivo, come noi crediamo), vede in Marx il radicale eliminatore di **ogni** traccia di ideologia e di falsa coscienza. Secondo una versione **ingenua** di questa interpretazione, il geniale Marx sarebbe del tutto immune dal momento ideologico, mentre tutto il marxismo successivo non sarebbe che una mostruosa galleria ideologica degli orrori; secondo una versione più **sofisticata**, anche in Marx vi sarebbero momenti ideologici rilevanti, destinati però ad essere via via eliminati dal "processo storico" e dai suoi più geniali continuatori, fino al raggiungimento di una situazione ottimale di **pieno** scientifico e di **vuoto** ideologico.

Questa interpretazione "trasparenzialistica" deve però essere respinta. Al contrario, esiste ontologicamente una specifica "inamovibilità della mediazione ideologica". Secondo la determinazione generale che Marx fornisce dell'ideologia, essa è lo strumento sociale con il cui ausilio gli uomini combattono in conformità ai propri interessi i conflitti che nascono dal contraddittorio sviluppo economico. Se questi "interessi" fossero però qualcosa di chiaro, trasparente, cosalmente "dato" dall'esterno, non esisterebbe ovviamente neppure lo spazio ontologico per la possibilità manipolatrice di soggetti che (come si è detto poco sopra) si dirigono alla coscienza di altri uomini, in modo che essi compiano da sè gli atti lavorativi desiderati dai soggetti della posizione. Occorre dunque una determinazione più ristretta della

precedente, ma anche più precisa, di ideologia: essa consiste nel fatto che con l'ausilio delle ideologie gli uomini **portano alla coscienza** e combattono i loro conflitti sociali (66).

Lo "spazio ideologico" è dunque un sistema complesso di "regni combattenti". Non è prevedibile che esso possa scomparire in una "totalità pacificata" (così come non è prevedibile che possa scomparire in una "scienza perfetta dell'amministrazione delle cose" lo spazio specifico dell'"economico"). In questo "spazio" si inseriscono dialetticamente le posizioni teleologiche dei soggetti, che non sono ovviamente **mai** mere richieste economiche di tipo cosale-operazionistico (del tipo: costruite le Piramidi!; lavorate nelle miniere di argento!; partite per la guerra!; accettate il regolamento di disciplina della fabbrica!), ma che incorporano sempre elementi mitici, linguistico-simbolici, e più in generale "ideologici". In proposito è necessario non cadere in errori di tipo classificatorio-valutativo (già commessi, ad esempio, da Engels, influenzato qui dal positivismo dell'epoca), tendenti a dividere le ideologie in due grandi classi: le ideologie "stupide e primitive", prive di qualsiasi base sperimentale e sprovviste di argomentazioni razionali, e le ideologie "accettabili", anche se prive di vera e propria dignità scientifica (ed a questo proposito la critica lucacciana ad Engels, svolta nell'**Ontologia**, è di grande acutezza) (67).

L'ideologia utilizza massicciamente, ad esempio, l'"analogia": Gesù pensa se stesso come il profeta Isaia, Lutero pensa se stesso nelle vesti di Paolo, Robespierre si rappresenta la propria pratica politica attraverso le toghe dei Gracchi, Lenin cerca di non cadere negli errori fatti dai giacobini francesi, e così via. Si è qui in presenza di una modalità costitutiva della produzione ideologica. Essa ha infatti una duplice, contraddittoria, inscindibile natura ontologica: in negativo, fornisce ai soggetti delle posizioni teleologiche inseriti nel conflitto sociale una falsa rappresentazione della natura e della società, e pertanto anche della loro interrelazione strutturale con essa; in positivo, fornisce a questi stessi soggetti uno spazio di possibilità, linguistica e concettuale, per la conduzione strategica vittoriosa di questi conflitti stessi. Essa è comunque ineliminabile, e vive appunto **soltanto** nella modalità della relazione conflittuale (senza che però questo, come vedremo, elimini del tutto il problema ontologico della "verità" delle opposte rappresentazioni conflittuali) (68).

In negativo, ovviamente, l'ideologia è sempre stata un'arma per le classi dominanti (cui ha sempre anche fornito, in generale con un forte "sconto", la falsa coscienza necessaria per rappresentare

se stesse come emanazione del volere degli dei, prima, di un unico Dio, poi, dell'umanità unificata dalla razionalità e dalla libertà, infine). Dal punto di vista della critica dell'economia politica, il problema è ovviamente quello della soglia ontologica temporalmente irreversibile in cui ci troviamo storicamente oggi, il modo specifico e determinato in cui si pone per le classi dominanti oggi la produzione funzionale della mistificazione ideologica. Lo scrivente condivide in proposito (con qualche divergenza di dettaglio) l'impostazione che da in proposito l'**Ontologia:** la questione "strategica" fondamentale per la forma filosofica del discorso borghese-capitalistica è l'abolizione "concettuale" dello spazio teorico fra fenomeno ed essenza dei fatti sociali, la cancellazione della stessa possibilità linguistica di disoccultare le forme di falsa coscienza necessaria per la riproduzione dei rapporti di produzione dominanti. Di qui vengono, ad esempio, l'attacco alla dialettica, giustamente individuata dal pensatore borghese più "epocale" del tempo presente, sir Karl Popper, come "nemico irriducibile" della manipolazione capitalistica permanente dell'economia e della politica (che viene ribattezzata da Popper "ingegneria sociale a spizzico"), e la riproposizione in diverse salse della teoria della deideologizzazione, cioè della "fine delle ideologie", che sarebbero ora integralmente sostituite da "imperativi sistemici" di tipo integralmente tecnico e neutrali rispetto alla produzione filosofica ed ideologica (69).

Il fatto che la produzione capitalistica venga presentata dagli ideologi borghesi sotto il segno ideologico della "naturalità" e della "neutralità" non sembrerebbe a prima vista una novità ontologica. Da sempre, le classi dominanti hanno presentato il loro dominio come "naturale". Tuttavia, una novità ontologica esiste, e presenta aspetti promettenti ed aspetti problematici: in primo luogo, infatti, la stessa generalizzazione e mondializzazione del modo di produzione capitalistico ha "unificato", per la prima volta nella storia, lo "spazio ideologico" in cui si svolge il conflitto fra le classi, mettendo le basi per una "sintassi comune" della presa di coscienza; in secondo luogo, invece, l'inevitabile e di per se assai positivo crollo della "vecchia sintesi" ideologica marxista-leninista non ha per ora prodotto gli elementi minimi necessari ad una "nuova sintesi", lasciando spazio soltanto a ciniche apologie del decisionismo politico, da un lato, ed alla disseminazione differenzialistica dell'irresponsabilità socialmente organizzata, dall'altro (70). La questione del ruolo "positivo" dell'ideologia resta però aperta, ed a questo ora accenneremo brevemente.

10. Problemi filosofici della nozione positiva di ideologia

Come rileva acutamente Lukàcs, se qualcuno - anche dopo un periodo molto lungo di oblìo - volesse rendere metodologicamente attuale Platone o Cartesio, gli basterebbe ritornare al metodo in sè e per sè. Essendo invece la dottrina marxiana una sintesi di nuovo genere fra filosofia e scienza, il suo rinnovamento deve legarsi organicamente a una conoscenza teorica della situazione attuale, e ad una autocritica rigorosa degli esiti e dei fallimenti delle rivoluzioni proletarie. E' questo ovviamente un compito per il materialismo storico e per la critica dell'economia politica di oggi, cui non possiamo neppure accennare. E' invece utile ripetere ancora una volta che, dal punto di vista filosofico, questo programma scientifico non può essere neppure correttamente posto se si parte con il "piede sbagliato" della separazione **assoluta** fra scienza ed ideologia (71).

Il marxismo infatti inserisce se stesso nel complesso problematico delle ideologie in modo assolutamente consapevole, senza alcuna illusione di "avalutatività pura" e senza alcuna propensione a stabilire un dilemma rigido fra scienza e ideologia per quanto concerne il proprio "statuto epistemologico". Questo dilemma rigido è definito da Lukàcs "pura metafisica a base gnoseologica", e si manifesta in forme assai diverse, unificate tutte dalla feticizzazione ultrarazionalistica di una presunta separabilità pura fra ideologia e scienza. Ovviamente, vi è una separazione specifica fra i due complessi, fondata sulla loro funzione nell'essere sociale: la scientificità si fonda sull'intento di riconoscere la realtà oggettiva così com'è in-sè, mentre l'ideologicità si fonda sulla base della rappresentazione conflittuale degli interessi con la quale i soggetti costruiscono le loro posizioni teleologiche. I due complessi sono però coestensivi e consustanziali, ed ogni separazione assoluta sfocia filosoficamente in una vera e propria "metafisica a base gnoseologica".

In primo luogo, infatti, è vano decidere (come ritiene invece necessario Max Weber) se l'oggettivazione cui si intende pervenire sia scienza o ideologia: il pensiero di Marx, ad esempio, non ha mai cercato di nascondere la propria genesi storico-sociale con una "atemporalità" costruita in forma gnoseologica, e si è anzi sempre collocato dentro la lotta di classe del tempo. La scientificità e/o l'ideologicità dei risultati cui si perviene sono intessute insieme nella stessa posizione teleologica (la quale, non bisogna dimenticarlo, ha sempre nel lavoro la sua forma originaria ed il suo modello). In secondo luogo, infine, la gnoseologia non è mai

l'organo adatto per distinguere l'ideologia da ciò che l'ideologia non è; è la funzione sociale infatti che decide se qualcosa diventa o no ideologia, e su questo fatto la gnoseologia per sua natura non ha nulla da dire (72).

La chiarezza teorica su questo punto è essenziale (e tanto più lo è, se pensiamo che scuole ricche di meriti storici come quella di Louis Althusser sono entrate in crisi irreversibile anche e soprattutto per l'incapacità di padroneggiare la delicatissima dialettica di elemento scientifico ed elemento ideologico all'interno dell'**unica** posizione teleologica che li produce entrambi). L'elemento ideologico, che non può ontologicamente essere eliminato, deve essere invece padroneggiato e "tenuto sotto controllo". Questo non può però essere fatto sulla base delle metafisiche a base gnoseologica, e neppure sulla base delle trascurate superficialità, di tipo generalmente storicistico, che proclamano l'irrilevanza del fattore ideologico o filosofico per quanto riguarda l'adesione ad un programma politico-partitico concreto. E' questa, come è noto, la posizione "filosofica" ufficiale del PCI (forse l'**unica**), secondo cui il partito comunista è una organizzazione politica che chiede a chi ne fa parte soltanto di riconoscersi nel programma politico che propone e per la definizione del quale stabilisce determinate regole (il centralismo democratico, obbligatorio ovviamente solo per gli iscritti, la cui adesione è del tutto volontaria, potendo sempre i dissenzienti "andarsene" nell'ampia società civile esterna, di cui si sancisce l'irreversibile gestione pluralistica e democratica), mentre non gli chiede invece di condividere una determinata filosofia e tanto meno una sua particolare interpretazione (73).

Si tratta, a parere dello scrivente, di una posizione filosofica molto problematica, e sinceramente insoddisfacente. Nessuno può ovviamente rimpiangere il "partito ideologico", che stabilisce con riunioni della direzione (composta di politici professionali, e non certo di specialisti) il verdetto di scientificità su questioni di fisica o di biologia ed il verdetto di correttezza filosofica sull'esistenza o meno di Dio o sull'interpretazione di Lenin, Gramsci o Marx. E' questo un "superamento" dello stalinismo che tutti si augurano irreversibile, con il quale però il problema della "ideologicità" di un programma politico dato (che è formalmente altra cosa, ma che si identifica poi di fatto con la "linea politica") non è affatto "chiuso", ma risulta appena "aperto".

Il programma politico e la linea politica non vengono infatti elaborati nel vuoto pneumatico di una presunta "neutralità" ideologico-filosofica, ma sono anch'essi posizioni teleologiche

concretamente intessute di scientificità e di ideologicità (cioè, di una rappresentazione della realtà in sè, che si chiede di accettare, e di una interpretazione della realtà per sè, che si chiede di condividere). Non si tratta allora di "chiedere" l'accordo sulla valutazione della dialettica trascendentale di Kant o della scienza della logica di Hegel, e neppure sulla trasformazione dei valori in prezzi (una simile concezione del "pluralismo delle opinioni" può venire in mente ovviamente soltanto ad un filosofo professionista). Si tratta invece di capire che non vi può essere nessuna fondazione seria di un programma politico (e dunque neppure di una "linea politica") al di fuori di un'esplicito accordo su di una "posizione teleologica fondamentale", che rimanda ovviamente ad una serie di opzioni filosofiche limitate (74).

A questo proposito la sola garanzia contro la strumentalizzazione tattico-politica della teoria non può certo consistere nell'eliminazione di quest'ultima, sostituita da affermazioni generiche e dalla quotidianità parlamentare, ma può risiedere solo nella corretta valenza della teoria stessa. In caso contrario, la manipolazione soggettivistica della linea politica può diventare ancora maggiore in mancanza assoluta di una filosofia politica e di un'ideologia di orientamento. Una politica rivoluzionaria (e talvolta anche solo seriamente riformistica) non può certo basarsi sul pluralismo delle "opinioni filosofiche" fondamentali, come se l'esistenza della "estraneazione" fosse una **option** casualmente sostenuta a seconda dei gusti, e come se l'orientamento ideologico fosse un **extra** facoltativo poco rilevante per l'azione pratica. A questo proposito, invece, la realtà materiale ed ontologica della estraneazione non si lascia ricondurre al relativismo scettico-pluralistico delle opinioni cortesemente confliggenti in cortesi dibattiti; essa non è un articolo di fede da imporre ai "credenti" nel comunismo marxiano, ma rappresenta un punto di partenza sia per una teoria dell'individuo che per una teoria della società (ed è questo, appunto, il problema storico della democrazia e delle sue forme di esistenza concreta, che è possibile affrontare in senso ontologico-sociale soltanto dopo aver acquisito idee chiare sulla questione della estraneazione) (75).

11. Il significato ontologico-sociale della estraneazione

Un'adeguata trattazione ontologico-sociale dell'estraneazione è resa difficile dagli equivoci semantici che si sono accumulati su questo termine. Per evitare le deformazioni principali, occorre subito "considerare l'estraneazione un fenomeno esclusivamente

storico-sociale, che si presenta a determinate altezze dello sviluppo e da quel momento assume nella storia forme sempre differenti, sempre più chiare. La sua costituzione, dunque, non ha nulla a che vedere con una generale **condition humaine** e tanto meno possiede una universalità cosmica".

E' questo, ovviamente, un punto di partenza teorico necessario (dimenticato non solo dalle filosofie esistenzialistiche più banalmente astoriche, ma anche da filosofie più nobili come quella di Hegel, che generalizzava l'estraneazione in forme logico-speculative per fondare meglio il pensiero assoluto, la cui incarnazione adeguata era il soggetto-oggetto identico), ma non ancora sufficiente: il fatto che non esista una estraneazione come categoria generale o, tanto meno, sovra-storica, antropologica, ma che l'estraneazione abbia sempre un carattere storico-sociale, ed in ogni formazione ed ogni periodo venga sempre messa in moto **ex novo** dalle forze sociali realmente operanti, non ci dice ancora qualcosa di essenziale sulla natura dell'estraneazione specificatamente umana (76).

Per impostare correttamente il problema occorre tener conto del fatto che la posizione teleologica del lavoro, pur essendo nell'essenziale monisticamente unitaria e non ulteriormente riducibile, si sviluppa dialetticamente in due direzioni potenzialmente divergenti: lo sviluppo delle capacità umane e lo sviluppo della personalità umana. Per formulare ciò in modo più preciso: lo sviluppo delle forze produttive è necessariamente anche sviluppo delle capacità umane, ma - e qui emerge plasticamente il problema dell'estraneazione - lo sviluppo delle capacità umane non produce obbligatoriamente quello della personalità umana (77).

Il problema dell'estraneazione non si fonda dunque, in modo metafisico, sulla "scissione originaria dell'unità", sulla cosiddetta "deiezione", eccetera, ma risiede **esclusivamente** nello spazio dialettico concreto che sorge dalla contraddizione fra sviluppo delle capacità e sviluppo della personalità. Insistiamo qui sul termine di "contraddizione dialettica", in quanto fra capacità e personalità non esiste affatto una "opposizione reale": lo sviluppo della personalità dipende anche, per molti aspetti, da un più elevato ed approfondito livello delle singole capacità, e solo sulla necessaria base di queste ultime può fondarsi.

Una personalità ricca e multilaterale priva di capacità concrete, da un lato, ed uno sviluppo multiforme di capacità trasformative concrete sulla base di un impoverimento della personalità, dall'altro, sono entrambe astrazioni prive di contenuto storico reale. La continuità specifica del processo storico (senza la cui

presupposizione materialistica il "tempo" si frantumerebbe in spezzoni spenglerianamente irrelati) consiste proprio nella determinazione concreta delle discontinuità dentro le quali si svolge, in modo sempre diverso e peculiare, la dialettica fra sviluppo delle capacità e sviluppo (o sottosviluppo) della personalità. Il "progresso" non è dunque affatto "estraniante" per sua natura (se ci si permette un'affermazione di sapore kantiano, la proposizione "il progresso è estraniante" non è nè un giudizio analitico, nè un giudizio sintetico a priori o a posteriori - ci si invischierebbe qui in una metafisica a base gnoseologica), ma piuttosto progresso (delle capacità) ed estraneazione (della personalità) sono lati di un complesso concreto che possiede in ultima istanza un'unica processualità di tipo ontologico-sociale (78).

Questa dialettica resta in generale per il pensiero "borghese" (ed anche per quello che si etichetta come "socialista" e "comunista") un segreto nascosto da sette sigilli. La contraddittorietà del progresso, infatti, "non viene intesa nella ideologia borghese per quel che è, un carattere intrinseco di ogni movimento in avanti della società, ma viene invece ossificata in un'unica semplicistica antinomia, nella quale si ha, da un lato, una adesione più o meno assoluta e, dall'altro, un rifiuto in sostanza Totale. La prima linea muove dall'epoca delle illusioni circa il libero commercio e giunge alla venerazione per l'odierno capitalismo, l'altra comincia, diciamo, con Schopenhauer, passa per Spengler e arriva all'attuale nichilismo".

Una simile antinomia irrigidita è riscontrabile anche nel pensiero della cosiddetta "sinistra" (**sit venia verbo!**); da un lato, il pensiero riformista e socialdemocratico resta in generale fermo all'uomo spontaneamente creato dall'economia capitalistica, di cui vengono "realisticamente accettate" le tendenze estranianti a considerare il nesso pubblico-privato sotto il segno del decisionismo manipolatorio e del consumo di prestigio; dall'altro, l'ala estremistica tende a considerare il mutare dell'uomo nel flusso della storia come conseguenza della sua propria prassi, compiuta in maniera consapevole (come risposta consapevole) ed auto-organizzata (79).

La solidarietà antitetico-polare fra queste posizioni può essere ovviamente dettagliata, ma non sarebbe questo il problema principale. Come si è detto sopra, l'estraneazione non esiste **se non** nella forma specifica di un complesso determinato di estraneazioni che hanno una scansione storica discontinua (dunque, la dialettica fra capacità e personalità **non** è la stessa, se non in un senso generico e formale-astratto, in Caio Giulio Cesare ed in Dante Alighieri, in Newton ed in Einstein). In proposito è bene dire che,

così come il complesso di estraneazioni deriva da un risultato "non coscientemente voluto" di una serie di posizioni teleologiche originarie la cui "risultante" è un complesso di legalità ontologiche **nuove**, analogamente, nel processo sociale ed individuale di lotta contro l'estraneazione la prassi concreta ha la priorità sul cosiddetto "rispecchiamento cosciente" degli interessi (ed è del resto filosoficamente insuperata l'impostazione teorica di Lenin, che vedeva nella prassi spontanea "di risposta" dell'uomo la "forma embrionale della coscienza") (80).

Occorre dunque rifiutare un atteggiamento puramente "coscienzialistico" verso le posizioni teleologiche rivolte contro il contemporaneo complesso di estraneazioni. E' questa la ragione per la quale, in Lukàcs, la "vita quotidiana" rappresenta l'elemento primario, non ulteriormente riducibile (vi è qui un'evidente analogia con la forma del "lavoro"), a partire dal quale si originano le posizioni teleologiche, in vario grado "coscienti", tendenti ad approfondire l'estraneazione oppure, alternativamente, a combattere contro di essa.

E' stata, probabilmente, la lunga consuetudine di Lukàcs con il romanzo e più in generale con la letteratura a produrre, come "ricaduta filosofica", la valorizzazione ontologico-sociale della forma della quotidianità come modello, non ulteriormente riducibile, della dialettica fra le tendenze estranianti e disestranianti dentro l'essere sociale (81). Vi sarebbero da fare in proposito decine di osservazioni filosofiche ma, non potendolo fare, ci limiteremo a sottolineare i due punti forse più rilevanti.

In primo luogo (come si è già anticipato nell'introduzione di questo lavoro) lo sviluppo economico sembra aver acquisito, nel capitalismo, il carattere della totale illimitatezza, mentre in tutte le società precapitalistiche esistevano limiti strutturali allo sviluppo illimitato. Questa caratteristica ontologica, specifica del capitalismo, fa diventare l'estraneazione un fenomeno sociale universale (nel suo nesso di illimitato sviluppo delle capacità e di illimitata manipolazione della personalità), che predomina tra gli oppressori così come tra gli oppressi, tra gli sfruttatori così come tra gli sfruttati. Nelle società a sviluppo limitato (pensiamo alla Grecia classica ed anche, sia pure in forma qualitativamente assai più limitata, al Rinascimento europeo) per una parte degli individui sembrava esserci almeno negli stati iniziali un modo per sfuggire all'estraneazione generale, ora ciò è del tutto escluso: l'estraneazione degli sfruttati ha il suo esatto corrispettivo in quella degli sfruttatori. Questa generalizzazione "necessaria" della realtà ontologica della estraneazione è però simultaneamente una

generalizzazione della "possibilità ontologica generalizzata" della lotta contro di essa (82).

In secondo luogo, Lukàcs dà del presente una valutazione assai realistica, lontana sia dal pessimismo aprioristico sia dall'ottimismo storico (ed in proposito sono da respingere le interpretazioni errate di Lukàcs come "ultimo ottimista storico" del XX secolo). Secondo Lukàcs, "da un lato il problema dell'estraneazione non è mai stato così diffuso - e proprio nella sua forma diretta, aperta, espressa, - dall'altro non si è mai dato un periodo di alta socialità in cui la ribellione autentica, pratica, contro il sistema economico dominante e contro la sua ideologia fosse così debole e inefficace come nel recente passato" (83). Questa valutazione lucacciana è tanto più fondata quanto più pensiamo all'incapacità dei movimenti giovanili anticapitalistici del Sessantotto a trasformare l'anticapitalismo in una vera e propria "passione durevole", capace di resistere all'assolutizzazione giovanilistica del valore centrale da dare alla giovinezza stessa. Sta qui la base ontologica di ciò che Lukàcs definisce l'"avvizzimento del soggetto nell'arco che va dallo specialismo alla stravaganza", i due poli estremi dell'estraneazione che il capitalismo sviluppa in base alla sua peculiare dialettica di accrescimento delle capacità (attraverso lo specialismo) e di particolarizzazione delle individualità (attraverso il conformismo non-conformistico del pullulare di singolarità stravaganti) (84).

Lo specifico modo con cui si presenta la processualità capitalistica contemporanea, nel suo contraddittorio movimento fra necessità ontologicamente estranianti e possibilità ontologicamente disestranianti, è dunque la base filosofica salda e sicura con cui si possono porre sia i problemi dell'individuo che quelli della società, che non sono ovviamente due polarità indipendenti ed irrelate, ma due "aspetti" dello stesso complesso problematico. Lo scrivente separerà ora i due aspetti per mere ragioni scolastico-espositive: la dialettica "individuale" fra singolarità e particolarità, da un lato; la dialettica "sociale" fra etica e politica, dall'altro. La ricomposizione toccherà soprattutto all'intelligenza del lettore.

12. La dialettica di particolarità e di generalità nel marxismo

Il punto di partenza ontologicamente essenziale per intendere la storicità essenziale dell'uomo consiste nel concepirlo come processualità in divenire. Già Marx a suo tempo affermò che la storia tutta è una trasformazione continua della natura umana, ed è questo, appunto, il fondamento marxiano della antropologia e della psicologia storica. Non bisogna però concepire questa processualità

in modo ingenuamente eracliteo, come una semplice tautologica affermazione sul divenire come "base sostanziale" dell'essere sociale: si può in questo modo approdare al semplice storicismo o adirittura al nietzschiano "eterno ritorno del sempre eguale". Anche la processualità della personalità umana possiede le caratteristiche essenziali, ontologico-sociali, del lavoro: la produzione di soglie ontologiche irreversibili, l'unità specifica di causalità e teleologia, l'insieme determinato di posizioni teleologiche alternative, eccetera.

Nell'**Ontologia** Lukàcs pone il problema della processualità ontologica della personalità umana muovendo dalle "classiche" posizioni di Goethe e di Spinoza. In sintesi, infatti: "La personalità umana, solo quando intenda anche se stessa come un'entità processuale e non statica, non data una volta per tutte, può nel processo della sua autorealizzazione conservarsi, riprodursi a un livello superiore, come permanentemente nuova rispetto a se stessa. Una tale personalità processuale-essente deve però... concepire... anche il proprio ambiente come un processo. Un tale modo di concepire il mondo soggettivo e oggettivo è dunque il presupposto teorico per l'autoconservazione pratica della personalità in un mondo anch'esso processuale, ma che si muove in maniera indipendente; tuttavia l'elevarsi a questo automovimento può essere solo il risultato di una capacità di decisione interna" (85).

Questa concezione è già presente in Goethe intessuta di elementi romantici e titanici. Nell'essenziale, tuttavia, Goethe coglie già in modo completo il nesso inscindibile che unisce il divenire processuale di **ogni** personalità con la necessità per l'uomo di agire senza conoscere **tutte** le circostanze che determinano la sua prassi, e quindi senza poter evitare l'estraneazione delle proprie pratiche concrete. La processualità non può dunque evitare l'estraneazione, ma quest'ultima non è affatto un "destino" esterno, quanto un **momento** della processualità stessa, che contiene dunque al suo interno anche la possibilità di "dichiarare la guerra contro la propria auto-reificazione psichica" e la statica cristallizzazione di momenti già trascorsi. La storia della grande filosofia ci consegna, se sappiamo leggerla con attenzione, esempi concreti di "progresso teorico" nel modo di superare impostazioni limitate del rapporto fra prassi ed estraneazione. Ad esempio, Spinoza compie una correzione profonda "rispetto all'antropologia filosofica greca, per cui il dominio dell'uomo sui propri affetti non è più quello della ragione sugli istinti (il che può ancora essere reificato in un fatto trascendente, come appunto avvenne nel cristianesimo), ma quello degli affetti più forti su quelli più deboli", e questa correzione segna sul piano teorico il compimento dell'autocostituzione

processuale, terreno-immanente, dell'uomo (86).

Il riportare la dinamica processuale all'immanenza (di contro alle vecchie forme trascendenti) permette di capire il nocciolo razionale ed il momento di verità delle filosofie della storia (pensiamo a Vico o a Fichte) ed anche delle svariate divisioni degli uomini in "caste spirituali". Si tratta di tentativi, necessariamente scolastici e rigidi, di concettualizzare il divenire processuale e la differenza qualitativa fra le personalità (87).

Un forte momento di verità è anche contenuto nelle enfatizzazioni metafisiche ed unilaterali della libertà. La struttura ontologica primaria della libertà non è affatto la cosiddetta "coscienza della necessità", che non ne è del resto neppure lo stadio conclusivo. In prima istanza,la libertà si pone come rifiuto assoluto di lasciarsi comandare e di avallare con un assenso servile ciò che si sa comunque aver avuto provvisoriamente successo. Questo momento "metafisico-assoluto" della libertà, che ha ovviamente anche aspetti esteriori ridicoli e donchisciotteschi, nel suo totale rifiuto di qualsivoglia "mediazione", si fonda però su un presupposto ontologico del tutto esatto, che comprende a sua volta due aspetti correlati: da un punto di vista soggettivo, ciò che determina l'individuo come personalità particolare è proprio la possibilità di assenso o di rifiuto alla "datità" storica immediata, in quanto quest'ultima richieda di essere approvata e valutata positivamente; da un punto di vista oggettivo, ciò che determina la processualità storica è certo un determinato insieme di soglie di irreversibilità sociale (ed il donchisciottismo consiste propriamente nel rifiuto della coscienza di accettare la soglia di irreversibilità storica), ma è anche la totale assenza di predeterminazioni e di presunta razionalità del reale intesa come inesorabilità di quest'ultimo. Il dire **no** ai provvisori vincitori non è dunque solo un atto di coraggio morale astratto, ma è anche un riconoscimento del fatto ontologico che la processualità storica non si arresta mai, e recupera continuamente possibilità storiche che sembra essersi lasciata definitivamente indietro. Ciò non è affatto in contrasto con il principio della soglia di irreversibilità, come può sembrare a prima vista: irreversibile ontologicamente è infatti la costellazione determinata dalla discontinuità storica (appunto: non reversibile) dei modi di produzione sociali (in questo senso, la "bella conciliazione" fra pubblico e privato tipica della **polis** greca **non tornerà mai più**); ontologicamente reversibile è invece una situazione storica caratterizzata dalla possibilità sociale di decisioni alternative. In questo caso, colui che perde ha il diritto di non accettare nella coscienza la propria sconfitta (88).

Con questo non facciamo però che aggirarci intorno alla periferia teorica del problema. Secondo Lukàcs, "l'usuale generalizzazione filosofica di un'unica e-metafisicamente-indivisibile libertà è una vuota costruzione intellettuale". Lo sviluppo della società produce infatti sempre nuovi campi della prassi umana in cui ciò che di solito viene chiamato libertà in generale appare riempito di contenuti diversi, plasmato da strutture diverse ed operante con diversa dinamica. Questa "molteplicità" delle sfere impedisce loro di fondersi del tutto in completa unità (per esempio la libertà giuridica e quella morale), anche se la struttura dell'azione teleologica è ontologicamente unitaria. Da un lato, infatti, la crescita storica in direzione della complessità sociale richiede che tale pluralismo delle libertà possa ricevere una fondazione ontologica, di contro al mero concetto astratto, metafisicamente unitario, della libertà come viene assunto in molti sistemi filosofici; dall'altro, contemporaneamente, la vita quotidiana produce in continuazione una sensazione, unitaria anche se indistinta, di fare la propria vita da sè mediante decisioni alternative, e per questo non può mai scomparire del tutto dalla vita emotiva degli uomini quel complesso di esperienza interiore su cui poggia l'idea filosofica unitaria della libertà (89).

La compresenza dialettica di molteplicità e di unitarietà nella categoria della libertà ha rilevanti conseguenze per lo sviluppo processuale della personalità. La personalità processuale dell'uomo non cresce infatti in modo linearmente cumulativo, ma diviene solo attraverso una dialettica fra **particolarità**, orientata in linea di massima verso la cerchia immediata dei propri bisogni ed interessi, ed **individualità**, che nel suo modo di essere, di pensare e di agire, si colloca all'altezza storica del **genere umano**. Il "genere umano" non ha però neppure esso una crescita lineare cumulativa, ma ha una storia discontinua, spezzata da soglie ontologiche di solito irreversibili, che fanno diventare la lotta della personalità individuale per la conquista della genericità-per-sè (coscientemente voluta e consapevolmente vissuta) qualcosa di specificatamente storico (90). Ora, la "persona che vuole per mezzo di decisioni individuali rompere con la propria estraneazione, per poter compiere soggettivamente tale rottura deve possedere una **prospettiva**, in ultima analisi - ma solo in ultima analisi - di natura sociale, orientata, anche se in termini tragici, verso una qualche manifestazione della genericità-per-sè, e questo per poter effettivamente sollevarsi nel proprio interno al di sopra della sua particolarità intrisa di estraneazioni ed aggrovigliata in esse". Questo vale ovviamente per una molteplicità di figure, tragiche e

storiche, da Antigone al carabiniere Salvo d'Acquisto, ma non caratterizza affatto soltanto i "casi limite" dell'eroismo, investendo anche il problema della vita quotidiana e della concezione del mondo di ogni singolo individuo. In prima approssimazione, la concezione del mondo è il **medium** necessario per dialettizzare e far divenire coscientemente una determinazione riflessiva la "differenza" fra le genericità-in-sè volta a volta imperanti e storicamente vincenti e la tensione verso la genericità-per-sè dell'uomo. La cosa può essere formulata diversamente, per coloro che possono provare ripugnanza per questo linguaggio hegelianeggiante: la concezione del mondo è un campo di forze psichico fra la riproduzione della realtà e la reazione ad essa (91).

Questo "campo di forza" **non** è sempre stato lo stesso dalle caverne ad oggi. Con l'irreversibile fine degli antichi Greci, il crollo della vita regolata dall'essere-della-polis distrugge la tutela sociale che l'io non-particolare trovava in quella condotta di vita. La crisi che ne deriva rende possibile il cristianesimo ed il suo lungo dominio ideologico, giacchè l'io non-particolare, divenuto senza patria nell'antichità, sembra trovare un terreno di sviluppo con l'ausilio di una estraneazione religiosa; ma soltanto l'epoca di crisi che vede la nascita della moderna società borghese provoca la soglia, ontologicamente irreversibile, in cui la dialettica fra personalità-particolare e non-particolare può avvenire sotto il dominio dell'astrattezza "universale" e dell'estraneazione generalizzata (come si è già detto nell'**Introduzione** di questo scritto) (92).

A questo punto, la "singolarità" dell'individuo particolare assume la forma del "privato" in modo radicalmente nuovo: davanti a sè ha infatti uno stato di estraneazione generale, ed in essa il crescere della vita privata ad unico modo di esistenza dell'uomo singolo apre il problema della sensatezza o dell'assurdità della vita puramente individuale. Il problema, ripetiamo, è **nuovo**, non analogicamente assimulabile alle specifiche estraneazioni della polis dei greci o del medioevo cristiano (93).

Di fronte all'estraneazione, la struttura dei comportamenti dell'individuo socializzato nel capitalismo è di tipo fondamentalmente "diadico": da un lato, vi sono diverse strategie comportamentali di accettazione e di approfondimento dell'estraneazione; dall'altro, vi sono tendenze, rese ontologicamente possibili dalle "novità" sociali e storiche che il capitalismo porta con se, di lotta dell'individuo in direzione della genericità-per-sè. In pratica, la "diade" non esiste mai in forma pura, e non è in quanto tale che una vuota astrazione priva di contenuto concreto, dato

l'insopprimibile pluralismo e la radicale molteplicità **delle** libertà.

L'accettazione della estraneazione è da Lukàcs definita brillantemente una forma di **volgarità**. L'essenza storico-ontologica della "volgarità" (prescindendo qui dalla ricca fenomenologia dei comportamenti concreti) sta in ciò che a suo tempo Marx nei **Grundrisse** definì come "autocompiacimento soddisfatto" delle realizzazioni limitate che di volta in volta un'epoca storica consegue (e Marx mostrò anche che persino l'esaltazione basata su un fraintendimento dell'uomo della **polis** fu ideologicamente necessaria per dare slancio storico-universale alla trasformazione dell'assolutismo feudale in società borghese).

L'autocompiacimento soddisfatto e volgare del presente (da non confondersi certo con la consapevolezza delle soglie storiche di irreversibilità che differenziano ontologicamente il presente capitalistico del passato precapitalistico) è particolarmente visibile nei "sistemi ideali e sentimentali dell'estraneazione moderna, i quali, pur essendo al massimo grado conformistici, sembrano nell'immediato ipermoderni, ripudiano ogni cosa del passato ed ogni tradizione". E' questo un atteggiamento tipico del cosiddetto "conformismo non conformistico" (i cui esponenti Lukàcs definisce "apprezzati collaboratori della manipolazione universale"), la cui struttura teoretica, che si basa in genere (anche se non sempre) su filosofie di tipo esistenzialistico-neopositivistico, riposa su un vero e proprio odio verso la storia e l'"eredità" della tradizione. Questo conformismo non-conformistico nutre in genere una particolare antipatia verso il XIX secolo, in quanto questo secolo cercò almeno (sia pur fra mille incoerenze ideologiche) di affrontare i conflitti fra particolarità e genericità puntando apertamente alla catarsi ed alla conciliazione (e questa è cosa che non può che disturbare chi vuole l'adattamento aperto, celato o rimosso alla manipolazione imperante).

Secondo Lukàcs, "un essere sociale che sia orientato in prevalenza e anzi, come accade spesso, potenzialmente in maniera esclusiva verso i bisogni della particolarità, produce per necessità ontologica la **noia** a livello di massa proprio quando sembra aver soddisfatto i suoi bisogni" (e qui si fa riferimento alla moda degli **happenings**, alle varie forme di voyerismo sessuale, fino al culto della droga ed all'ammirazione ed addirittura alla pratica degli omicidi "immotivati"). Si ha qui a che fare con qualcosa di **nuovo** (in quanto tale non assimilabile per analogia alla ricca massa di comportamenti autodistruttivi caratteristici del crollo del mondo antico - lo spillone dei **punks** non è la stessa cosa del cilicio degli anacoreti, l'eroinomane non è eguale allo stilita, i capelli lunghi

non sono l'acconciatura "alla moda degli Unni" della Costantinopoli di Procopio di Cesarea, eccetera): l'enfatizzazione unilaterale ed astratta, ipermoderna e falsamente non-conformistica, della "libertà assoluta" della particolarità di espandersi in **tutte** (!) le direzioni, porta alla contraddittoria coesistenza di una "onnipotenza astratta e di una concreta impotenza". Tutto si può astrattamente fare, e nulla in realtà ha il benchè minimo senso; alla lunga, come già rilevato a suo tempo da Thomas Mann, "l'anima non può vivere di non-volontà, e non voler fare una cosa non è un contenuto di vita". Nello stesso tempo, tuttavia, ciò che sembra antitetico al conformismo non-conformistico dei contestatori "di sua Maestà" e dei vari buffoni di corte del capitalismo, il serio e serioso specialismo professionale, non riesce ad essere un'alternativa durevole. Dalla mera dedizione ad un lavoro non deriva nessun innalzamento dell'individuo al di sopra della sua particolarità (come si è detto sopra, lo sviluppo estremo delle capacità è la premessa ontologica per lo sviluppo della personalità, ma non è la medesima cosa), al massimo si ha un "appassionato avvizzire della personalità nella dedizione specifica" al lavoro, scisso dalla tensione significante verso la generalità-per-sè. In questo caso, dunque, il soggetto in quanto tale avvizzisce per lo più nell'ampio arco che va dallo specialismo alla stravaganza (94).

Ancora una volta, e con insistenza, precisiamo che lo "scacco" cui va incontro il tentativo di "realizzare" la particolarità dell'individuo nel capitalismo non è qualcosa di connaturato alla finitezza della **condition humaine.** Quest'ultima, ovviamente, è la base ontologica naturale imprescindibile, e la tragicità-in-sè della vita umana prematuramente interrotta si staglia come fondo ineliminabile dell'essere sociale (anche qui, però, la vita umana "dotata di senso" con consiste in un insieme quantitativo di anni, ma in un insieme complesso di relazioni e di oggettivazioni umano-sociali, come del resto già detto a suo tempo dagli antichi Greci). Lo scacco è qualcosa di ontologicamente determinato, ed il fatto che spesso si psicosomatizzi in disagio esistenziale ed in turbe psicologiche è certo assai importante sul piano empirico, ma resta filosoficamente derivato.

La via dell'assunzione dialettica del conflitto fra sviluppo della particolarità ed acquisizione della personalità è dunque un terreno obbligato per l'individuo astrattizzato dal capitalismo. Apertamente, questa realtà viene negata da pochi: dai francofortesi ai seguaci di Fromm, dai personalisti cristiani all'ampia gamma di freudiani variamente esercitanti, è a prima vista un solo coro, un solo grande concerto di voci che ripetono a gran voce lo stesso ritornello

(sviluppando unilateralmente il proprio io l'esito obbligato è la nevrosi narcisistica - occorre aprirsi alla molteplicità del reale!!!) (95).

Sono pochissime, invece, le voci che dicono apertamente ed in modo diretto ciò che invece appare più essenziale: la quotidianità che cerca una conciliazione stabile con la vita manipolata nel capitalismo è condannata all'avvizzimento nella propria particolarità, e non vi è in definitiva alcuna alternativa all'anticapitalismo come "passione durevole" e strutturazione di senso da dare alla propria vita.

In questa forma, la definizione di "passione durevole" data alla quotidianità processualmente anticapitalistica è ovviamente una frase vuota. E' ovvio, infatti, che la mera istanza anticapitalistica, separata dalle sue forme concrete di esistenza, è un'astrazione introvabile (eppure, anche l'idealismo unilateralmente astratto del **citoyen** contrapposto al materialismo sociale dell'**homme** ed all'egoismo del **bourgeois** è qualcosa di sostanzialmente nuovo nella storia, e non ha nulla a che vedere con l'antitesi fra "corpo" ed "anima" delle religioni). Nella realtà accade spesso, inoltre, che una persona combatta con passione contro un'estraneazione che l'opprime fortemente ed in pari tempo trascuri del tutto altri campi, altre estraneazioni (e Lukàcs nota correttamente come nel noto romanzo **E adesso, pover'uomo?** di Fallada un padre e un figlio, che sono sinceri e convinti attivisti nella lotta per la liberazione degli operai, cioè lottano contro questa estraneazione, nei confronti della madre e della figlia rimangono invece oppressori e sfruttatori del peggior tipo piccolo-borghese, cioè forze estranianti per gli altri e per se stessi) (96).

Idealismo astratto e contraddittorietà reale nel comportamento quotidiano accompagnano necessariamente il tentativo di indirizzare in modo anticapitalistico la personalità processuale dell'individuo verso la genericità-in-sè (e del resto, già nella grande filosofia classica tedesca le figure dell'anima bella e del filisteo erano già state previste ed analiticamente discusse). Tuttavia, solo l'autocompiacimento volgare fissa realmente questi momenti attribuendo loro valore in sè ed impedendo la loro considerazione come forme di estraneazione. In proposito, il socialismo neo-kantiano, che già vide l'impossibilità del capitalismo di trattare l'uomo come fine e non come mezzo per l'accumulazione, possedeva un forte momento di verità, indebolito però dall'enfatizzazione della morale dell'intenzione (contrapposta a quella del risultato) e dal rifiuto di considerare l'estraneazione come un insieme di categorie ontologiche (97).

L'enorme difficoltà (di cui siamo tutti attoniti spettatori) di trasformare l'anticapitalismo in una passione veramente "durevole" per un numero rilevante, o almeno significativo, di individui non è evidentemente soltanto un problema di conoscenza o di "chiarezza concettuale" (del tipo: diteci **esattamente** ed in modo univoco che cosa voglia dire essere anticapitalisti ed allora lo saremo, ma non prima!). Come si è già rilevato, la posizione teleologica non presuppone affatto la perfetta e lucida coscienza delle sue modalità specifiche di realizzazione. Si è qui piuttosto di fronte, ancora una volta, ad un fatto ontologico: la forza della manipolazione particolaristica della personalità umana è oggi assai rilevante; l'anticapitalismo come "passione durevole" non può confinarsi nel privato senza subire danni molto gravi, e richiede un agire organizzato, di tipo etico-politico. E' questo un problema filosofico cui non si può sfuggire.

13. La dialettica di etica e di politica nel marxismo

L'impossibilità di confinare la "passione durevole" anticapitalistica alla sfera della dialettica privata fra particolarità ed individualità è fondata sull'elevatissimo grado di socializzazione storica della personalità umana contemporanea: così come la particolarità "trascresce" in individualità senza che si possa stabilire un limite fra le due sfere ontologicamente riconoscibile, analogamente l'etica "trascresce" in politica sulla base perentoriamente unitaria dell'ontologia dell'essere sociale (98).

Il rapporto fra etica e politica è certamente un problema complesso. Nella storia, si è data sia l'opzione per la fondazione della decisione umana su di un **unico** sistema normativo, sia l'opzione per una fondazione **dualistica**. Nel primo caso, si può rifiutare l'esistenza di regole specifiche del "comportamento politico", ed affermare l'esistenza di un unico sistema normativo, quello **morale** (è la posizione, ad esempio, di un Erasmo da Rotterdam); oppure si può rifiutare l'esistenza di regole specifiche del "comportamento morale" ed affermare l'esistenza di un unico sistema normativo, quello **politico** (è la posizione, ad esempio, di un Thomas Hebbes). Nel secondo caso, accettata e data per scontata l'esistenza di **più** sistemi normativi (in generale, nella forma dualistica del rapporto fra etica e politica) si può optare per la prevalenza del sistema normativo dell'**etica** su quello della politica (è la posizione, ad esempio, di un Kant); oppure si può optare per la prevalenza del sistema normativo della **politica** su quello dell'etica (è la posizione, ad esempio, di Hegel) (99).

La realtà concreta, ovviamente, è molto più ricca di questa classificazione sommaria in quattro "tipi ideali" (assai più maxweberiani, tra l'altro, che veramente marxiani). Tuttavia, è possibile avvertire subito la profonda insufficienza di una fondazione unilateralmente aprioristica del comportamento etico o politico (la cultura di destra, del resto, fonda entrambi su di una fantomatica "sacralità" originaria), così come di un dualismo irrelato, che sfocia necessariamente nell'insolubile dicotomia fra decisionismo politico cinicamente amoralistico e falsamente "concreto", da un lato, e moralità astratta della purezza formale dell'intenzione, dall'altro. Il rifiuto di una considerazione unitariamente ontologica dell'essere sociale, del resto, ha come conseguenza necessaria questa dicotomizzazione, più o meno consapevole ed in vario modo articolata.

In colui che è forse il più grande filosofo italiano contemporaneo, Norberto Bobbio, la dicotomia fra etica e politica è risolta in una sorta di "proceduralismo tragico": di fronte al caotico disordine della vita economica e sociale del capitalismo (ed alla evidente incapacità del "movimento comunista" di affermare una civiltà libera dall'estraneazione) il pensiero **mette ordine,** un ordine ovviamente sempre fragile e continuamente revocabile, attraverso continue distinzioni e precisazioni di significati, di ambiti, di sfere. La riconosciuta autorità morale di Bobbio si fonda anche e soprattutto sull'indiscutibile spessore della sua riflessione filosofica, la quale, sul problema della democrazia, si riallaccia direttamente ad Immanuel Kant: come garantire proceduralmente delle comuni regole del gioco, prescindendo del tutto dal fatto che gli uomini siano angeli o diavoli, ma presupponendo però che siano almeno intelligenti (100).

La tragicità del proceduralismo bobbiano sta nel fatto che non è riscontrabile in Bobbio alcuna fondazione ontologico-sociale dei comportamenti al di là di richiami ad una sorta di neo-giusnaturalismo (esistono diritti umani non negoziabili al di là del mero principio di maggioranza) (101).

La funzione ordinatrice del pensiero, la dolce forza della ragione, è il solo argine al caos irrelato del politeismo dei valori e della polimorficità priva di direzione dell'agire umano nel mondo. In Bobbio la lotta accanita della particolarità contro le sue degenerazioni narcisistiche e variamente estetizzanti è sempre sostenuta ed approvata, senza però che vi sia, come in Lukàcs, il riconoscimento ontologico-sociale di una dialettica fra il "dato" (le premesse economico-sociali costituite dalla mondializzazione capitalistica dell'umanità, unico presupposto per un socialismo

possibile) e la "possibilità" (la scelta anticapitalistica come unica reale passione durevole dotata di senso storico effettivo).

Chi vuole andare oltre Kant, non può comunque fingere che Kant non sia mai esistito. Analogamente, l'essenziale del pensiero di Norberto Bobbio deve essere considerato una soglia filosoficamente irreversibile: occorre respingere sia la dicotomizzazione irrelata fra etica e politica (in cui decisionismo cinico e moralismo dell'intenzione si sostengono in solidarietà antitetico-polare), sia la loro fusione affrettata, ed occorre invece studiare pazientemente lo spazio storico-teorico che si apre fra i due termini (102).

Con questo, però, il problema è stato appena impostato in termini generali ed astratti. Per procedere, occorrerà porre almeno tre domande teoricamente decisive: in primo luogo, esiste una teoria marxista della politica?; in secondo luogo, esiste nel marxismo uno spazio autonomo per l'etica?; in terzo luogo, è in grado la forma filosofica del discorso di tipo ontologico-sociale di mettere le basi per una **reale** (e non solo verbale) unificazione dello spazio dell'etica e della politica? (103).

L'esistenza nel materialismo storico di una autonoma teoria della politica è ovviamente dubbia. Ad esempio, ha ragione Bobbio nel rilevare l'assenza di un insieme di apriori che permettano di definire un ordinamento democratico inteso come "forma politica" di una particolare struttura economica. Potremo riassumere in tre principi il nucleo di regole ideali di questo ordinamento: il suffragio universale e libero; la competizione tra gruppi politici organizzati, con conseguente possibilità per i cittadini di scegliere fra soluzioni diverse e di associarsi per determinarle; il principio della maggioranza numerica per le elezioni e le deliberazioni, a patto che non siano limitati e diritti delle minoranze. Tuttavia, il proceduralismo pluralistico (in positivo) ed il rifiuto del sistema a partito unico che "organizza" egemonicamente l'intera società "civile" (in negativo) non possono certo diventare **la** teoria marxista della politica. Si tratta, certo, di una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente. Una teoria della politica ispirata ad una visione ontologico-sociale riconosce, ovviamente, l'insopprimibile molteplicità pluralistica **delle** libertà, ma non può rinunciare all'incorporazione del "politico" nella processualità dinamica delle trasformazioni di un modo di produzione. Da un lato, infatti, non si può continuare a porre il problema di una "politica comunista" nei termini di una interpretazione corretta del concetto "autentico" di "dittatura del proletariato" in senso marxiano e leniniano, ed è in ogni caso impossibile (se si vuole restare fedeli ad una impostazione realmente ontologico-sociale dei problemi della transizione) cadere

in forme di giustificazionismo filosofico, variamente argomentato, della mancanza di "diritti civili" nei paesi a "socialismo reale", quasi si trattasse di diritti di libertà borghesi, superflui o facoltativi (104).

Dall'altra parte, però, non si può neppure accettare l'invalicabilità dell'orizzonte estraniante del capitalismo come "luogo" dello scambio politico e dell'infinita, conflittuale, contrattazione di interessi (nobilitati talvolta terminologicamente come bisogni di soggetti sociali "ricchi"). Un simile proceduralismo "conflittuale" non è mai, in genere, "tragico", perchè accetta l'autocompiacimento volgare dei "meriti" e dei "bisogni" così come questi ultimi si determinano nel soppraffattorio caos delle estraneazioni in reciproco conflitto. E' vero che (incolpevole Bobbio!) questa sciagurata tendenza sembra oggi filosoficamente vincente "a sinistra": nel disincanto generale del politeismo irrelato dei valori, privi di "fondamento ontologico" ma non - di prezzo corrente di mercato, scomparso l'Essere (ma non le curve di preferenza del consumatore), i meriti ed i bisogni si organizzano "democraticamente" per accedere al "mercato politico". E' possibile che il materialismo storico non abbia ancor oggi un'adeguata teoria del politico e che occorra costruirla; è sicuro, comunque, che dovrà farlo in una lotta senza compromessi e senz'alcuna conciliazione possibile contro quest'autocompiaciuto pluralismo irrelato della volgarità capitalisticamente estraniata.

Anche l'esistenza di uno spazio autonomo nel materialismo storico per l'etica è qualcosa di teoreticamente dubbio. Nell'**Ontologia** non vi sono che le premesse generali per una discussione di questo importante problema, le cui dimensioni teoriche sono soprattutto due: in primo luogo, se si dia o meno in Marx uno spazio autonomo per l'etica, intesa come teoria della giustizia, oppure se il marxismo, correttamente inteso, sia "al di là" della giustizia; in secondo luogo, prescindendo del tutto da come si poneva il problema Marx, se sia opportuno o meno nell'ottica della ricostruzione del materialismo storico un rilancio della problematica specificatamente ed esplicitamente di tipo etico (105).

A prima vista può sembrare che nel materialismo storico marxiano non ci sia alcuno spazio per l'etica. Marx tende talvolta a vedere nei discorsi di tipo "etico" una variante di una "concezione giuridica" della società, in cui appunto la "giustizia" è un concetto giuridico o legale, collegato alla legge ed ai diritti che gli uomini hanno sotto di essa: il superamento dello sfruttamento di tipo capitalistico non dà luogo, dunque, ad una "giustizia socialista" in luogo della precedente "ingiustizia capitalistica", ma pone il

problema della produzione, della circolazione e del consumo "al di là" delle concezioni etico-giuridiche di equità e di giustizia (106).

Una simile interpretazione "amoralistica" di Marx non è del tutto scorretta, ma è incompleta, e finisce dunque con il diventare sbagliata. In primo luogo, infatti, la critica marxiana al capitalismo è ispirata ad una considerazione processuale della "dimensione ontologica posseduta dalla libertà" (George Brenkert), in cui il termine "libertà" è ontologico nella misura in cui esiste come molteplicità attivamente critica delle estraneazioni del capitalismo, ed ha perciò uno "statuto" superiore a quello della "giustizia" inteso come perfetta equità retributiva; in secondo luogo, la stessa problematica della giustizia non può essere ridotta ad un apriori giuridico-formale dell'equità, in quanto è fondativa della stessa teoria marxiana dell'estorsione del plusvalore e della critica all'apparenza dello "scambio equo" che avverrebbe fra capitale e forza-lavoro in base al valore (107).

In Marx c'è dunque uno spazio autonomo per l'etica in base alle nozioni ontologiche di libertà (in prima istanza) e di giustizia (in seconda istanza).In proposito il fraintendimento è però pressochè "assicurato", in quanto non ci vuole letteralmente **nulla** a "dimenticare" la paroletta "ontologico" (che significa che le nozioni di libertà e di giustizia hanno valore **unicamente** nella processualità dialettica del superamento dell'estraneazione particolare-individuale e collettivo-sociale, mentre fuori da questa processualità sono solo scatole vuote), considerando così la libertà un apriori astratto della possibilità formale di scelte alternative e la giustizia una norma ideale dell'equa retribuzione (e questo avviene, in genere, nei "marxisti pentiti", in cui l'anticapitalismo non è una passione durevole, ed è generalmente sostituito dal filocapitalismo straccione).

Un rilancio della problematica etica del materialismo storico è dunque una "porta stretta" da cui bisogna comunque passare, pur sapendo che il carrozzone dei "valori" è oggi occupato da posizioni del tutto ostili ad una impostazione ontologica dell'essere sociale. Se questo, poi, darà luogo ad una "etica sistematica" (ma lo scrivente non lo crede possibile), o soltanto ad una critica etica sistematicamente immanente alle estraneazioni (e questo appare invece possibile,ed è in questa ottica che si colloca l'**Ontologia**), non è ovviamente possibile ora stabilirlo. L'unificazione fra etica e politica appare invece ontologicamente problematica, in quanto quest'"unificazione" è altra cosa dalla "fondazione unitaria" dell'etico e del politico. Si tratta infatti di problemi diversi. Da un lato, infatti, la considerazione ontologico-processuale dell'essere

sociale (che trova nel lavoro la sua forma originaria ed il suo modello) è indubbiamente fondativa del sapere etico e politico, e precede sul piano logico questi ultimi, che senza di esse sono un "sapere senza fondamenti" strutturalmente aperto alla manipolazione estraniante. Dall'altro lato, però, il "sogno" della conciliazione finale nel comunismo dell'etico e del politico rimanda ad una concezione olistico-organicistica dell'individualità con la storicità sociale, che tratta come **coestensive** unità ontologicamente complesse che invece non lo sono affatto. In questo senso, l'identità "assoluta" dell'etico e del politico deve metterci in sospetto (così come, del resto, la loro separazione assoluta, dicotomico-irrelata) (108). Vi è qui qualcosa di analogo alla **vexata quaestio** del rapporto fra filosofia e "scienza" nel materialismo storico, su cui varrà la pena spendere qualche parola, ispirandoci ad un punto di vista ontologico-sociale.

14. L'autonomia relativa della forma filosofica del discorso

Il rapporto fra filosofia e scienza nel materialismo storico è, in prima approssimazione, un'unità contraddittoria. La "definizione conclusiva" di questo rapporto è resa impossibile non solo dagli "spostamenti semantici" dei due termini nella storia, ma dalla stessa "crescita della conoscenza" che il materialismo storico permette. Di tanto in tanto, certo, si fanno avanti pretese teoriche di vario tipo alla "soluzione definitiva" della questione, di cui occorre però diffidare. In proposito ci sembra che si diano due vie principali: la prima, che definiremo gnoseologico-epistemologica; la seconda, che definiremo ontologico-sociale. Entrambe hanno dalla loro buonissime ragioni, che meritano di essere esaminate; la seconda, tuttavia, sembra averne qualcuna di più, ed è per questo che concluderemo questo studio indicando alcune soluzioni e soprattutto alcune linee di sviluppo filosofico del problema (109).

La via gnoseologico-epistemologica alla discussione del rapporto fra filosofia e scienza nel materialismo storico ha alle spalle una rispettabile tradizione (oltre che una monumentale bibliografia), ed ha anche conseguito alcuni risultati teorici irreversibili. La riflessione sullo "statuto epistemologico" del materialismo storico (scienza, quasi-scienza, scienza sociale probabilistico-tendenziale, disciplina, metodologia di ricerca storico-sociale, filosofia, religione di salvezza imperfettamente laicizzata, e via elencando) ha prodotto intere biblioteche, i cui scaffali potrebbero essere ordinati a partire da due punti opposti "ideali": ad un estremo, la tesi che nega **ogni** carattere scientifico al materialismo storico, che sarebbe una

religione filosofica di salvezza mascherata da "scienza", in cui la pretesa "scienza" avrebbe la doppia funzione di auto-illudere i propri seguaci e di legittimare le loro pretese al monopolio del potere politico; all'altro estremo, la tesi che afferma il carattere **integralmente** scientifico del materialismo storico, in cui la "scientificità" sarebbe, per così dire, **auto-espressiva**, non avendo più bisogno alcuno di una forma filosofica del discorso dentro cui essere enunciata (ove l'espressione "autoespressività della scienza" sia sinonimo di "superfluità della filosofia"). Sono pochi, ovviamente, i sostenitori "estremisti", unilaterali ed integrali, di una di queste due tesi opposte; l'immensa maggioranza si colloca in una vasta gamma di posizioni "intermedie", che rimandano però tutte, in ultima inappellabile istanza, ad una **dominanza** (o talvolta, più cautamente, ad una **preferenza**) di uno dei due poli sull'altro opposto: o la filosofia domina sulla scienza, o la scienza domina sulla filosofia.

La via ontologico-sociale alla discussione di questo rapporto rifiuta fin dall'inizio di entrare nella trappola di questa dicotomia polarizzata. Non si tratta qui soltanto di ripetere che ogni disciplina scientifica costituisce il proprio metodo ed il proprio oggetto dentro un'indispensabile metafisica influente, la cui "influenza", appunto, perdura a lungo; e neppure soltanto di ripetere che la dialettica fra tendenze disantropomorfizzanti del rispecchiamento scientifico della natura e della società (caratterizzate **entrambe** unitariamente dalla storicità) e tendenze riantropomorfizzanti dell'immagine filosofica di questo rispecchiamento è costitutiva della processualità complessa della conoscenza; e neppure infine di ripetere che il "momento ideale" non è mai costituito da una piena, trasparente coscienza del progetto teleologico, ma invece, a partire dalla "quotidianità" in cui si forma, comprende al suo interno elementi coscienti ed elementi inconsci. Tutto questo lo si è già detto, e possiamo qui darlo per scontato. Si tratta di comprendere fino in fondo che nel materialismo storico sia la filosofia che la scienza hanno una fondazione ontologica unitaria, insieme con uno statuto epistemologico diverso (non si vuole infatti qui negare che un problema di "statuto epistemologico" comunque esista) (110).

Nell'**Ontologia** Lukàcs chiarisce, in primo luogo, "che a priori non c'è nessun confine determinabile con esattezza fra generalizzazioni scientifiche e filosofiche (e perfino oggi, in un periodo in cui la divisione del lavoro porta ad erigere barriere artificiose, feticistiche, fra i vari rami del sapere, di fronte a date generalizzazioni è difficile stabilire se hanno carattere filosofico o scientifico)". Tuttavia, mentre nelle scienze il metodo

della generalizzazione si fa sempre più spiccatamente disantropomorfizzante, al suo culmine esso contemporaneamente provoca nella filosofia l'antropocentrismo. Il termine **contemporaneamente** deve essere sottolineato, perchè, in contrapposto alla fondamentale tendenza antropomorfizzante delle arti, il metodo della filosofia non comporta mai una rottura con quello delle scienze. L'antropomorfizzazione, in una filosofia "scientifica", è infatti sempre strutturalmente "tenuta sotto controllo" dal metodo delle scienze, in quanto "antropocentrismo" significa solo che "per la filosofia l'essenza e il destino del genere umano, il suo donde e verso-dove, costituiscono un problema centrale permanente, pur se di continuo mutato in rapporto all'epoca storica". Di continuo, nella storia, siamo di fronte a "paradossi" che sono solo apparentemente tali: la prova ontologica dell'esistenza di dio, che dal punto di vista della sua logica immanente è costruita in maniera corretta, fa nascere da elementi disantropomorfizzanti un complesso concettuale antropomorfizzante; l'intero apparato matematico dell'astrologia rinascimentale, apparentemente del tutto disantropomorfizzato, era messo al servizio spirituale di un antropomorfismo estremo; infine, e soprattutto, la processualità irreversibilmente disantropomorfizzante del pensiero umano è la premessa per lo sviluppo del soggetto a personalità individuale (111).

Sono, questi, paradossi solo apparenti. Proprio a partire da Marx, secondo Lukàcs, è stato superato quel dualismo fra filosofia e scienza che era ancora predominante in Hegel, e che conduceva ad una "inaccettabile arroganza della filosofia verso la scienza". Per la filosofia il punto d'appoggio d'Archimede è l'**essere-specifico**; la filosofia può e deve richiedere soltanto che ogni scienza non entri il contrasto con la specificità dell'essere le cui leggi essa tenta di mettere in luce. D'altra parte, però, la scienza esercita un controllo vicendevole sulle generalizzazioni filosofiche, spontaneamente antropomorfizzanti, impedendo che ambiti specifici e particolari vengano scorrettamente estesi all'Essere in generale.

Apparentemente, si tratta di considerazioni del tutto ovvie. Sappiamo però che non è così: la vicendevole arroganza, variamente mascherata, prevale in generale sul controllo vicendevole. Vi sarebbe in proposito una lunga storia da ricostruire, cui non possiamo neppure accennare. Limitatamente al materialismo storico, ci rimane solo da respingere la concezione, scientisticamente ingenua, secondo la quale si tratterebbe soltanto di attingere uno statuto ‹epistemologico› sicuramente "scientifico" per poter lasciarsi alle spalle ogni possibile forma filosofica del discorso e diventare

totalmente auto-espressivo. E' questa un'ennesima variante del mito della trasparenza. Il materialismo storico e la critica dell'economia politica non crescono di fatto che all'interno di una forma filosofica del discorso determinata. Esserne consapevoli è comunque meglio che illudersi di essere "immuni" da ogni possibile ideologia (112).

Con questa considerazione possiamo veramente chiudere. Non ci illudiamo, ovviamente, di aver "provato" la superiorità specifica della proposta ontologica di Lukàcs sulle proposte, poniamo, di Ernst Bloch o di Martin Heidegger. Abbiamo, anzi, riservato ampio spazio a queste ultime, che restano punti alti, ed ineludibili, del pensiero del Novecento. Siamo stati, tuttavia, espliciti nell'indicare una via d'uscita all'attuale crisi filosofica. E' giusto, a questo proposito, confidare nella dolce forza della ragione.

NOTE

1. Come si ricorderà, si è già polemizzato alla fine della prima parte del presente scritto contro la tendenza a pensare che le categorie del materialismo storico, una volta che siano correttamente comprese nella loro determinatezza storica peculiare, siano già di per sè filosoficamente autoespressive. Si tratta di una reazione del tutto comprensibile, contro l'invadenza delle filosofie della storia edificanti e teleologiche, ma in cui ci sembra non si debba cadere.
2. Si veda Lukàcs, **Ontologia dell'Essere Sociale** (due voll. in tre tomi), Editori Riuniti, 1976 e 1981. Il traduttore e curatore, Alberto Scarponi, è anche autore di pregevoli saggi sull'**Ontologia** (usciti su **Critica Marxista**) che in generale lo scrivente condivide pienamente.
3. Lukàcs dedica ad Hartmann la seconda parte del primo volume dell'**Ontologia.** Se il lettore vuole iniziare con un testo semplice e chiaro di introduzione al pensiero di Hartmann può vedere **Nuove vie della ontologia,** La Scuola, Brescia, 1975. Si tratta di un'opera uscita nel 1942, che può servire come primo passo verso l'analisi del pensiero teleologico (cfr. **Teleologisches Denken**, Berlin, De Gruyter, 1951).
4. Nel peraltro ottimo libro di Guido Neri, **Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia nel socialismo reale**, Feltrinelli, Milano, 1980, sono invece messe al centro le opinioni "conciliatorie" di Lukàcs sulla riformabilità del socialismo reale, contrapposte a quelle, ben più "severe", di Bloch. Questo è giusto, e certo queste informazioni devono essere date. Tuttavia, qui si segue un'altra strada, quella dell'analisi filosofica delle posizioni ontologiche, a nostro parere inconciliabili con il "socialismo reale".
5. Per la generazione politica cui appartiene lo scrivente, kautskismo e stalinismo sono qualcosa di lontano nel tempo e nello spazio, e sono poco più reali dell'illuminismo francese o della riforma protestante. In quanto ai miti del marxismo terzomondista (da Mao a Guevara) essi hanno certo avuto un ruolo determinante, ma soltanto come "miti". Lo storicismo togliattiano, involucro del cosiddetto "partito nuovo", e l'operaismo italiano di derivazione panzieriana, sono invece stati i due elementi **reali,** sul piano politico e culturale, da cui demarcarsi e con cui fare i conti. Lo scrivente è stato perciò costretto, dall'incantesimo ineliminabile della analogia storica, a leggere l'**Ontologia** senza poter capire fino in fondo quello che un contemporaneo di Lukàcs avrebbe potuto probabilmente capire.
6. Lo scrivente non condivide quindi per nulla le letture "attualizzanti" di **Storia e Coscienza di Classe**, sconsigliate esplicitamente dallo stesso Lukàcs, e testardamente riproposte da mille lucacciani minori. Questo fatto ricorda molto la testarda abitudine di molti heideggeriani a considerare Heidegger un "esistenzialista", nonostante Heidegger stesso abbia insistito per quarant'anni a dichiarare del tutto infondato questo atteggiamento. Naturalmente, **Storia e Coscienza di Classe** è un classico, che deve essere studiato in modo analitico come uno dei massimi capolavori del pensiero del Novecento, oltre che come un idealtipo teoricamente insuperabile del marxismo occidentale (come argomentato nella seconda parte di questo scritto).

7. Si dimentica spesso che nella **Distruzione della Ragione** Lukàcs ritiene Weber un pensatore **altrettanto** irrazionalista di Nietzsche e di Heidegger. Chi ha letto la terza parte di questo saggio sa che lo scrivente non accetta la riduzione lucacciana di Heidegger a pensatore irrazionalista e nazisteggiante, portatore di un nichilismo esistenzialistico ed estetizzante chiamato "vivere-per-la-morte". Heidegger è invece analizzato come un punto alto del pensiero del Novecento, che parla del modo di produzione capitalistico in modo assai più profondo (sia pure metaforizzato) di quanto faccia lo stesso Max Weber. Se però l'interpretazione che lo scrivente dà di Heidegger si dimostrasse del tutto infondata, ed insostenibile (ma lo scrivente ovviamente non lo crede), allora la stroncatura lucacciana di Heidegger apparirebbe (sempre allo scrivente) del tutto giustificata.
8. Secondo Lukàcs (cfr. **Ontologia**, I, p. 255) "Hegel stesso non ha mai concretizzato la serie dialettica che va dall'identità alla diversità e differenza fino alla opposizione e alla contraddizione. Solo nei classici del marxismo essa è stata operante, ma poi anche su questa è caduto l'oblìo. L'importanza di tale differenziazione è enorme, giacchè la svalutazione della dialettica da parte dei suoi avversari poggia per lo più, e talvolta con relativa legittimità, sul fatto che i suoi fautori operano esclusivamente con le forme più sviluppate, più estreme, della contraddittorietà, dimenticando le forme intermedie". Lukàcs riassume l'ontologia hegeliana come segue (op. cit. p. 223): "Hegel concepisce la realtà come una totalità di complessi in sè, cioè relativamente, totali; la dialettica oggettiva consiste nella genesi reale e nell'autodispiegamento, interazione e sintesi reale di questi complessi; perciò anche l'assoluto in quanto quintessenza di questi movimenti totali non potrà mai sollevarsi alla immobilità di una indifferenza trascendente rispetto ai movimenti concreti; al contrario, in quanto sintesi concreta di movimenti reali, è - ferma restando la sua assolutezza, esso stesso movimento, processo". Il movimento hegeliano, secondo Lukàcs, non è mai passibile di un riposo finale, ma non si manifesta neppure mai nella forma del **continuum** ingenuamente eracliteo, in quanto è consustanziale alle determinazioni riflessive, di cui parliamo nelle note successive.
9. Nelle circa cento pagine a stampa che Lukàcs dedica ad Hegel questo fatto è ripetuto almeno dieci volte, con argomentazioni filologicamente e teoreticamente di altissimo interesse. Solo ragioni di spazio impediscono di riportare le necessarie citazioni. Per una accurata informazione bibliografica sulla ricchissima discussione tedesca sui rapporti fra la dialettica marxiana e quella hegeliana (in cui appunto si distingue fra dialettica enfatica e dialettica ridotta di esposizione) si veda Otto Kallscheuer, **Marxismo e teorie della conoscenza**, pp. 472-82, in **Storia del Marxismo**, Einaudi, 1982.
10. Lukàcs non distingue, sulla scorta di Engels, fra metodo aperto e sistema chiuso in Hegel, come molti, senza averlo neppure letto, pensano. Lukàcs separa (**Ontologia**, I, pp. 225-26) la scoperta hegeliana delle "determinazioni riflessive" (ad esempio, soggetto, ed oggetto) dalla specifica soluzione hegeliana dei problemi aperti da questa scoperta, la trasformazione della sostanza in soggetto. Secondo Hegel, "la **prossima** verità del **singolo immediato** è dunque il suo **venir riferito** ad altro. Le

determinazioni di questa riflessione sono quel che chiamiamo **determinazioni riflessive**". Poco dopo (op. cit. pp. 234-35) Lukàcs collega alla riflessività delle determinazioni concrete in cui il soggetto e l'oggetto sono incorporati (senza mai darsi in forma pura e separata) il problema che più ci interessa in questa sede. La conservazione e la perdita dell'identità sono un processo reale, una possibilità ontologica. E' questione scientifica di primo piano - dice Lukàcs in modo esplicito - stabilire se una nazione, una classe, eccetera, giù giù fino all'individuo, conserva o perde la propria identità. Quest'ultima è infatti anch'essa una determinazione riflessiva, e non può certo darsi in modo grande-narrativo come pienezza del soggetto o in modo deterministico-naturalistico come legalità automatica dell'oggetto. Si tratta appunto (come il lettore attento avrà certamente colto) di una negazione esplicita di una visione del marxismo di tipo dialettico-teleologico.

11. Nelle circa centocinquanta pagine a stampa dedicate a discutere il carattere ontologico-sociale della filosofia di Karl Marx Lukàcs si preoccupa, con puntigliosa coerenza, di respingere tutti i fraintendimenti accumulati in cento anni di storia del marxismo. Vi è dunque qui anche una sorta di breve storia del marxismo. Lukàcs sostiene (**Ontologia**, I, p. 354) che i "residui della filosofia della storia hegeliana dentro il marxismo possono condurre fino ad affermare in termini logici la necessità teleologica del socialismo", e che "anche Engels in qualche occasione ha subìto il fascino della logicizzazione hegeliana della storia". Il ritorno di Engels a Hegel sta nella "storia spogliata della forma storica", cioè nel primato inconsapevole del modo logico su quello storico di considerare gli eventi. Forma filosofica del discorso di tipo ontologico-sociale significa, per lo scrivente, rifiuto consapevole della logicizzazione della storia.
12. Un elemento particolarmente tragico della vita umana individuale sta infatti anche nel presupposto di continuità dell'esperienza morale e politica: ad esempio, l'ergastolano continua a scontare, dopo anni ed anni, le conseguenze di un "fatto" atomicamente concluso, indipendentemente da qualsivoglia rottura coscienziale, pentimento o congedo. In Italia questo fatto è reso particolarmente tragico dall'esistenza di centinaia di "terroristi" che hanno rotto idealmente con le loro azioni di lotta armata, ma non possono rompere con le conseguenze penali dei loro atti, e dal fatto che la sciagurata categoria del "pentitismo" ha ulteriormente reso priva di senso la categoria morale di "espiazione della pena": il pentito è diventato, per autonomasia, colui che non espia la pena. I "corpi rinchiusi" di Curcio e di Franceschini si autonomizzano sempre più dalla formazione ideologica cristallizzata nel libro **L'Ape e il Comunista**. Ancora una volta, la tragedia umana non si riduce mai all'errore politico-ideologico.
13. Lo scrivente condivide in proposito il duro giudizio lucacciano sulla filosofia di Sartre (cfr. **Ontologia, passim**, in particolare p. 171, II), mentre trova talvolta eccessiva la tendenza a stroncare sistematicamente Ernst Bloch riducendolo a sostenitore del tempo soggettivizzato nella coscienza dell'individuo e contrapposto all'oggettività del fluire temporale. Secondo l'interpretazione di Bloch data dallo scrivente nella quarta parte di questo saggio, Bloch non può essere semplicisticamente assimilato ai sostenitori soggettivistici del "primato del tempo coscienziale su quello

degli orologi", in quanto si tratta di un pensatore che ha una concezione ontologica del tempo. E' vero, però, che Lukàcs si scaglia in due occasioni proprio contro quelle che ritiene siano le insufficienze della concezione ontologica blochiana del tempo (**Ontologia**, I, pp. 94-95, e II, p. 437).

14. Si veda, ad esempio, il libro collettivo **Crisi della ragione**, Einaudi, Torino, 1979. Nonostante la pluralità dei contributi, di diseguale valore ed assai differenziati, questo libro è stato in grado, grazie anche ad un sapiente **battage** pubblicitario, di presentarsi con un **identikit** facilmente riconoscibile e "spendibile" nel mercato delle idee filosofiche: la fine irreversibile dei sistemi centrati (e si alludeva in forma metaforica al marxismo), la proclamazione del destino epocale della frammentazione (e si alludeva ad un insieme complesso, da Benjamin al "sommerso capitalistico"). Il tentativo di opporsi a questa tendenza (si veda **La ragione fra crisi e progetto**, numero 2 di **Metamorfosi**, Angeli, 1980) è in questa fase storico-politica necessariamente fragile, perchè cerca di opporsi ad un'"apparenza necessaria", esistenzialistico-positivistica, della quotidianità capitalistica così come si presenta alle determinazioni irrelate dell'intelletto scientifico ed ancor più alla sensibilità epidermica dell'oggi. Per un altro esempio di ricostruzione "frammentata" della filosofia del Novecento si veda Romeo Bodei, **Filosofia** (in **La cultura del 900**, I, Mondadori, 1981), ed ancor più la parte filosofica, curata da Cesare Pianciola, dell'ottavo volume del **Materiale e l'Immaginario**, Loescher, 1983.

15. La manipolazione è sempre pensata come "ontologica" anche da Karel Kosìk (cfr. **Dialettica del concreto**, Bompiani, 1965). E' un punto, questo, niente affatto ovvio, dal momento che siamo abituati a pensare la manipolazione in modo francofortese, come consumismo indotto dalla pubblicità di prodotti che esaudiscono bisogni non necessari oppure come propaganda politica che attiva componenti dell'inconscio di tipo sado-masochistico malamente represse dalla sottile crosta della civiltà. La manipolazione è invece ontologica perchè è **costitutiva** dell'unità contraddittoria, specifica del modo di produzione capitalistico e quindi niente affatto "astorica", fra la necessità di riprodurre i rapporti capitalistici di tipo **astrattizzante** (ed estraniante), introiettata impersonalmente dal capitale come valore che si valorizza, e l'emergere di personalità concrete **astrattamente** in grado di rovesciare questa estraniazione.

16. Questo fu compreso a suo tempo anche da Louis Althusser, il quale, seguendo (e semplificando) Heidegger, si accorse che l'umanesimo c'è **perchè c'è** l'economicismo, e non certo **nonostante** quest'ultimo. Qualcosa del genere comprese anche a suo tempo Etienne Balibar (cfr. **Irrazionalismo e marxismo**, in **Monthly Review**, 6, 1978), che vede bene come l'irrazionalismo si sviluppa non certo **nonostante** il razionalismo, ma proprio a causa del razionalismo stesso, che rimane il "vero" antagonista, oggi, del materialismo storico (posizione, questa, probabilmente non condivisa da Ludovico Geymonat). Il pensiero post-moderno (sia nelle sue varianti **soft**, alla Vattimo, che nelle sue varianti **hard**, alla comunismo del desiderio di Negri) è non a caso affascinato dalla California come "figura dello spirito", per la compresenza fra microprocessori e macrobiotica,

fabbriche robotizzate ed artigianato hippie, razzi spaziali e sette religiose. La formulazione lucacciana è una semplice elaborazione filosofica del senso comune quotidiano, ove quest'ultimo venga dialettizzato e sottoposto ad una serie di determinazioni riflessive. Si pensi ai "politici" di oggi, che si presentano come un "pieno" di valori etici ed esistenziali (alcuni dei quali ambiscono rappresentare un analogo "pieno sociale", ricco di virtù, mentre altri, non meno ipocriti, vorrebbero "riempire un vuoto" di valori con il loro impegno), quali la libertà, l'eguaglianza, la giustizia, eccetera, per poi legittimare il loro concreto agire politico con gli imperativi tecnici risultanti dalle scienze "positive": per vincere l'inflazione, come dice scientificamente l'economia politica, bisogna licenziare la gente e tagliare i servizi sociali; per evitare la guerra, come dice scientificamente la scienza politica, bisogna equilibrare gli armamenti ed accrescerli fino alla "soglia dissuasiva". Oggi, per "vedere" concretamente la psicosomatizzazione della solidarietà antitetico-polare fra esistenzialismo e neo-positivismo, basta aprire il televisore; cambiando velocemente canale, si potrà anche avere un effetto filosofico di derealizzazione e smaterializzazione dei rapporti sociali di produzione, sostituiti da rapporti simbolici.

17. Quando Lukàcs, in tutta serietà, propone un'analogia fra Carnap e Tommaso d'Aquino (pensatore esemplare, il primo, del capitalismo, il secondo invece del mondo feudale) coglie un punto storicamente essenziale. Tommaso d'Aquino propone una soluzione moderata e realistica alla sostanzializzazione delle essenze ideali eterne (indifendibile ormai nella forma estremistico-platonica dei "realisti" del secolo precedente, come Guillaume di Champeaux) che è estremamente funzionale alla ideologia della legittimazione del mondo sociale dell'epoca (e che viene infatti respinta dai francescani spirituali di allora, critici del feudalesimo in nome del pauperismo evangelico, che scelgono una forma di nominalismo filosofico radicale; c'è solo il **singolo cristiano praticante** il modello di Cristo, non c'è nessuna Chiesa reale, tanto meno se essa è corrotta; c'è solo il **singolo francescano spirituale** praticante il modello di S. Francesco, non c'è nessun Ordo Franciscanus, tanto meno se esso accumula ricchezze), anche se viene provvisoriamente respinta dall'arretratezza teologica dei papi dell'epoca. La "staticità" e la "permanenza" delle comunità sociali medioevali vengono filosoficamente metaforizzate in una forma di realismo aristotelico delle essenze immutabili. A differenza del feudalesimo, il capitalismo vive integralmente la "furia del dileguare", rivoluziona permanentemente la società e la natura, rispetta la memoria storica ed il passato soltanto nella forma irrigidita e commercializzata dei musei e delle esposizioni a pagamento, e rappresenta perciò il proprio integrale disancoramento ontologico e la propria necessità impellente di manipolare i propri "oggetti" in una forma filosofica anti-essenzialistica ed operazionalistica (di cui Carnap fu certo insuperabile teorizzatore).
In Wittgenstein, invece, il disagio esistenziale riesce a trovare una forma filosofica che si accompagna alla riduzione integralmente neo-positivistica del mondo (che lo porta paradossalmente, ma non troppo, ad ammirare Stalin; e si veda l'affascinante saggio di Terry Eagleton, **Wittgenstein's Friends**, in **New Left Review**, 135, 1982, p. 86 ssg). In frontale opposizione

con la lettura lucacciana di Wittgenstein (incarnante "una protesta a priori impotente contro la manipolazione universale della vita nell'ambito del capitalismo contemporaneo", vedi **Ontologia**, I, p. 60) il filosofo francese Dominique Lecourt (cfr. **L'ordre et les jeux**, Grasset, 1981) valorizza Wittgenstein non soltanto contro Popper ed il suo autoritario tribunale epistemologico davanti al quale sir Karl convoca tutte le scienze e le pratiche politiche contemporanee, ma anche contro l'"ontologia", che Lecourt vede foucaultianamente come filosofia del rispecchiamento di un mondo chiuso ed imprigionato. Lo scrivente è d'accordo con la prima battaglia, ma non certo con la seconda, concependo lucaccianamente l'ontologia come filosofia della libertà.

18. Lo scrivente ha già ampiamente motivato (nella quarta parte di questo scritto, dedicata a Bloch, ed in riferimento soprattutto a Sebastiano Timpanaro) le ragioni teoriche che portano a respingere la soluzione storicistica della separazione fra dialettica della natura e dialettica della storia (così come essa è praticata da Sartre, ed in generale dagli anti-engelsiani sistematici). Non bisogna assolutamente confondere l'isolamento metodologico della categoria di lavoro come forma ontologica e modello dell'azione umana (categoria **specifica** dell'ontologia sociale, e pertanto non afferente i complessi inorganici ed organici), con la separazione metodologica fra universo naturale ed universo storico-sociale. Si tratta di due scelte filosofiche assolutamente diverse (ed alternative): la prima porta verso l'ontologia dell'essere sociale, la seconda verso il cosiddetto storicismo marxista.
19. Si veda l'**Autobiografia** di Lukàcs (op. cit. p. 27). Secondo Lukàcs, c'era nella sua famiglia una totale indifferenza verso la religione, che costituiva solo una parte del protocollo domestico, in quanto entrava nella conclusione di matrimoni e nello svolgimento di altre cerimonie. Tuttavia, è impossibile analizzare le opere del giovane Lukàcs senza tener conto del suo tentativo di esprimere in una forma linguisticamente ultralaicizzata contenuti religiosi tratti dal romanticismo e dalla filosofia di Kierkegaard.
20. Ad una analisi più ravvicinata, si possono notare due atteggiamenti lievemente diversi nella considerazione filosofica lucacciana sulla "tenuta temporale della fede cristiana". Secondo una prima ottica (cfr. **Ontologia**, I, pp. 14-15) la parusia promessa da Gesù Cristo non si è verificata, ma questo "fallimento della rivelazione massima e centralissima non fu in grado di annullare la fede cristiana", perchè mise in moto un meccanismo ricorrente di "ripetersi di parusie sostitutive" di tipo estremistico (Gioacchino da Fiore, eccetera), da un lato, e di riproduzione di una religione quotidiana, cauta ed amministrativa, dall'altro. La forza tranquilla di questa religione quotidiana si basa su una ontologia religiosa che altro non è se non l'elaborazione "colta" della tendenza del pensiero quotidiano alla antropomorfizzazione: carattere teleologico del cosmo e dello sviluppo storico, edificio antropocentrico del cosmo che, governato dall'onnipotenza di dio - il quale la esercita teleologicamente -, fa della vita umana il centro dell'universo. Secondo un'altra ottica (cfr. **Ontologia**, II, p. 681), l'"intatto fascino che da quasi due millenni irradia dall'immagine della personalità del Gesù neotestamentario", e che ne fa appunto un caso unico non ripetibile da "parusie sostitutive" (e ciclicamente ritornanti, fino alla

normalizzazione), sta nel fatto che "l'inconciliabilità pratica fra la predicazione etico-umana e la vigente società "diventa un modello ed una forma originaria nella "lotta dell'umanità per la propria genericità". Le due ottiche, a parere dello scrivente, presentano differenze non irrilevanti: nel primo caso, si attiva, in modo tale da richiamare pensatori ciclico-ripetitivi (da Alberoni a Kuhn), una serie di meccanismi illusori di parusìe ricorrenti destinate a fracassarsi contro gli elementi "fissi e statici" della vita quotidiana, l'eterno ritorno dell'illusione teleologica definitiva; nel secondo caso si valorizza in Cristo un modello, esemplare ed irripetibile, di rapporto fra la singolarità e la genericità dell'uomo.

21. Con il termine "compromesso bellarminiano" Lukàcs allude alla posizione del cardinale cattolico Roberto Bellarmino, che era disposto ad eccettare l'ipotesi copernicana come artificio gnoseologico, ma non come realtà ontologico-naturale (posizione condivisa dal pastore protestante Osiander, ma non da Galileo Galilei, che subì per questo il noto processo). Lukàcs enfatizza al massimo la portata di questo compromesso bellarminiano, individuando in esso la radice genealogica dell'intera gnoseologia contemporanea, fino a Kant e soprattutto al neo-kantismo, da Lukàcs particolarmente avversato.

22. Lukàcs non si fa per questo incantare da gran parte della teologia contemporanea, ivi compreso quel settore (che Lukàcs definirebbe dotato di "conformismo non conformistico", cioè di apparente scandalosità che nasconde un'immanente tendenza di conciliazione segreta con il sistema economico-sociale dominante) che parla di "morte di Dio", oppure di "integrale demitizzazione". Lo scrivente è d'accordo con Lukàcs nel considerare come poco seria tutta la produzione teologica incentrata su variazioni psicologistiche alla Erich Fromm, e che cerca per la religione un confortevole cantuccio nei centri di igiene mentale e di risarcimento risacralizzante artificioso, previsto istituzionalmente per controbilanciare le nevrosi depressive per eccesso di desacralizzazione e di secolarizzazione; non è invece d'accordo con Lukàcs quando quest'ultimo mette anche Bloch nell'innocua compagnia dei terapisti esistenziali travestiti da preti e da pastori.

23. Le prime cento pagine della monumentale **Estetica** lucacciana (trad. di Anna Marietti Solmi, Einaudi, 1970) sono dedicate alla magistrale analisi (che serve di base all'interpretazione dello scrivente) della genesi e dello sviluppo del processo di disantropomorfizzazione scientifica e di riantropomorfizzazione filosofica. Ciò che Lukàcs definisce "falsa disantropomorfizzazione" è in sostanza ciò che nel linguaggio dello scrivente è stato più volte definito come tendenza a costruire una "grande narrazione". Non c'è qui traccia dell'affascinante (e però integralmente antropomorfica) storia destinale della filosofia occidentale fatta da Heidegger, e già criticata nella terza parte di questo saggio.

24. Benedetto Croce (e si veda Francesco Valentini, **La controriforma della dialettica**, Editori Riuniti, 1966) riattua temi filosofici tipici della destra hegeliana, concependo la religione come filosofia degli incolti e la filosofia come religione dei colti. Gramsci ed Althusser non sono, ovviamente, "crociani", ma c'è in loro la tendenza a separare nettamente senso comune e consapevolezza colta, ideologia e scienza, fino a teorizzare

necessariamente la scissione fra dirigenti e diretti sublimata in scissione fra due forme di conoscenza aventi statuto qualitativamente diseguale. In Lukàcs è invece sempre **esplicito** che la teleologia e l'antropomorfizzazione passando dentro classici del calibro di Aristotele ed Hegel, passano soprattutto anche nei cosiddetti "moderni detentori del sapere marxista".

25. Vi è qui una non coincidenza fra il saggio dello scrivente e l'**Ontologia**. Si è detto non coincidenza, in quanto non vi è alcuna divergenza sulla questione teorica centrale: in Marx la forma filosofica del discorso è ontologico-sociale, nella misura in cui Marx cerca di impostare in modo sistematicamente non teleologico nodi concettuali teleologizzati da Aristotele e da Hegel, i suoi due più grandi predecessori.

26. Per Lukàcs Marx va "esattamente nel senso di Aristotele" (cfr. **Ontologia**, II, p. 47) a proposito della trattazione del fondamento ontologico del problema del **lavoro**, ovvero della "struttura ontologica della posizione teleologica". In Lukàcs l'apprezzamento di Aristotele è molto diverso dall'atteggiamento di Heidegger verso Aristotele. A causa del suo "dispositivo teleologico" (cui si è fatto cenno) Heidegger tende ad enfatizzare la nozione di **actualitas** come esistenza, attuazione di una potenzialità, realizzazione di un'essenza, momento di **ulteriore** approfondimento della scelta platonica di **far esistere l'Essere.** Aristotele diventa così una tappa della metafisica occidentale, inserita nel dispositivo teleologico heideggeriano. L'Aristotele di Lukàcs è invece quello che nella **Metafisica** precisa che "ogni potenza è nello stesso tempo potenza di due cose contrarie, giacchè, se da una parte ciò che non ha la potenza di esistere non può essere proprietà di alcuna cosa, dall'altra parte tutto ciò che ha la potenza di esistere può anche non passare all'atto. Quindi, ciò che ha la potenza di essere può essere ed anche non essere; epperò la medesima cosa è potenza di essere e di non essere" (cfr. **Ontologia**, II, p. 41). A differenza della cosiddetta **bouleusis** (il "puro volere", la decisione che si vuole fondativa), la **proairesis** aristotelica **pone-in-essere** una cosa (che potrebbe anche non essere) "il cui principio risiede in colui che la produce e non nell'oggetto prodotto", mentre il puro volere nichilisticamente sradicato da ogni dimensione ontologica è destinato a veder volatilizzarsi il proprio scopo ed a veder diventare integralmente "estraneo" il proprio stesso prodotto. Non si può non pensare a tutti gli sgangherati "primati della prassi" di quei marxismi novecenteschi in cui la **prassi** (di cui ci si riempie la bocca) è sistematicamente pensata come assoluta, autofondativa, priva di dimensione ontologica.

27. Un importante settore del marxismo francese, di derivazione althusseriana, ha respinto Hegel in nome di Spinoza proprio per sottolineare la presenzialità strutturale, ontologicamente costitutiva, dei rapporti sociali, e per respingere la dialettica "enfatica", teleologica, grande-narrativa. Si veda, per tutti, Pierre Macherey, **Hegel ou Spinoza**, Maspero, 1979. A parere dello scrivente, la "mobilitazione" di Spinoza contro Hegel è giusta se essa è limitata ad una "mossa teorica" contro lo storicismo (che è **quasi sempre** una forma un po' sgangherata di hegelo-marxismo), mentre diventa sbagliata quando, ignorando l'aspetto "non enfatico" delle determinazioni riflessive hegeliane, respinge l'intera dialettica in nome del differenzialismo (e si vedano gli scritti su Spinoza di Antonio Negri).

28. Riassumiamo brevemente le ragioni che ci portano a valorizzare la ricostruzione lucacciana di contro a quelle di Heidegger e di Bloch. Analogamente ad Heidegger, Lukàcs cerca di pensare sincronicamente il presente secondo un dispositivo dialettico di inversione: quanto più si pensa la realtà sociale sotto il dominio della categoria di attività di un soggetto, tanto più l'oggetto che necessariamente gli si contrappone appare dominato da una (falsamente ontologica) immodificabilità. A differenza di Heidegger, Lukàcs non applica alla storia del passato un dispositivo teleologico, ma radica la dialettica fra tendenze disantropomorfizzanti e tendenze riantropomorfizzanti in una storia "a molte uscite possibili", e quindi non storicisticamente unilinearizzata. Qui vi è, anche, la maggiore coincidenza fra Lukàcs ed Ernst Bloch. A differenza di Bloch, Lukàcs non cerca un radicamento ontologico della prassi nella dialettica della natura, ma esclusivamente in uno sviluppo della nozione di "lavoro" come modello e forma originaria.
29. La commedia degli equivoci ed il regno della confusione teorica è di solito intrattenuto dai "filosofi del lavoro" professionali. In genere ignari della determinatezza delle categorie marxiane (che essi pigramente ritengono oggetto specialistico per marxologi fanatici ed altri talmudisti) essi confondono il piano metafisico della "essenza del lavoro umano" con le forme fenomeniche di esistenza concreta di questo lavoro stesso. In proposito l'umanesimo cristiano del lavoro si fonda spesso su di una analogia antropomorfico-artificialistica con Dio, "fabbricante del mondo e dell'uomo". In perfetto accordo con la concezione di Robinson Crusoè, Dio avrebbe dato il primo **stock** gratuitamente, il capitale iniziale da investire (la natura, ovviamente), che si tratterebbe di "far fruttare" a sua maggior gloria.
30. Si rimanda ai numerosi studi di Gianfranco La Grassa. Già in Raniero Panzieri è ovviamente presente l'idea-forza che il processo di lavoro capitalistico non incorpora soltanto modalità "tecniche" di produzione, ma contiene modalità socio-politiche di dominio di classe. Questa idea-forza è giusta, ma è purtroppo compromessa da una concezione non-ontologica del rapporto di capitale, che appare come qualcosa di "posto" dall'attività operaia. Ciò che in Panzieri è ancora "tenuto sotto controllo" dal suo sobrio istinto materialistico diventerà puro idealismo soggettivo e gentilianesimo operaio nelle versioni di Tronti e di Negri, pilastri della catastrofica "ideologia italiana". Il "capitale" non è infatti una posizione teleologica (nel senso che è pianificabile dai capitalisti), ma è una risultante impersonale, **non** teleologica, di milioni di atti teleologici (in cui ovviamente anche la casualità gioca un grande ruolo).
31. Si consiglia il bel saggio di Vittoria Franco, **Il lavoro come "forma originaria" nell'Ontologia di Lukàcs**, in Critica Marxista, 3, 1977. La Franco mostra di saper cogliere l'essenziale della questione.
32. Afferma Lukàcs (cfr. **Ontologia**, I, p. 10): "L'ontologia religiosa sorge dunque per la via opposta a quella dell'ontologia scientifico-filosofica: questa indaga la realtà oggettiva per scoprire lo spazio reale per la prassi reale (dal lavoro all'etica); quella muove dai bisogni di un comportamento verso la vita, dai tentativi di dare un senso alla propria vita da parte dei singoli uomini nella quotidianità e costruisce un immagine del mondo che,

semmai, potrebbe costituire una garanzia di appagamento per quei desideri che si fanno sentire nel bisogno religioso".

33. Cfr. Lukàcs, **Ontologia,** II, p. 147. Non è un caso che Lukàcs possa connotare le caratteristiche essenziali del "lavoro" **soltanto** nella seconda parte sistematica dell'**Ontologia**, dedicata alla "riproduzione". La "riproduzione" (attenzione, **non** la "produzione", che è un'astrazione potenzialmente economicistica!) è infatti il primo momento ontologico-processuale concretamente esistente. Anche Marx (si veda l'**Ontologia,** II, p. 140) inizia la sua analisi della riproduzione sociale capitalistica dalla **merce** (nella sua unità dialettica di valore d'uso e di valore di scambio), anche se quest'ultima non può essere assolutamente studiata al di fuori del suo nesso essenziale con il processo di lavoro capitalistico. Analogamente per Lukàcs "il lavoro costituisce il punto di partenza ontologicamente più adatto per l'esposizione del discorso sull'essere sociale in genere", mentre è la riproduzione la **prima** realtà processuale ontologicamente concreta.
34. Ci sta qui un complesso nodo di problemi. Lo scrivente è convinto che senza una specifica armonia fra mondo animale e mondo umano non vi sarà comunismo alcuno, e che ogni tipo di manipolazione sistematica delle specie animali (brutale e crudele, oppure sofisticata ed "indolore") rimanda ad una concezione filosofica storicistica ed anti-naturalistica che gli è estranea. Tuttavia è filosoficamente sempre l'uomo "sociale" che decide come trattare gli animali, in modo sempre storicamente specifico. L'amicizia fra uomini ed animali, sognata (giustamente) da ecologi, etologi e naturalisti, non potrà mai essere un "ritorno alla natura", ma solo il raggiungimento di uno scopo cosciente posto dall'uomo sociale sulla base della irreversibile "modernità". Diversi sono ovviamente i problemi filosofici dei paradigmi etologici e sociobiologistici. Per una buona bibliografia si veda Continenza-Somenzi, **L'Etologia,** Loescher, 1979; ed anche l'interessante saggio di Sergio Manghi, **La sociobiologia e la critica "marxista"**, in Quaderni Piacentini, 7, 1982.
35. Si rimanda qui all'utilissimo saggio di Amedeo Vigorelli, **Il lavoro, il gioco e la festa**, contenuto in Metamorfosi, 7, Angeli, 1983. Vigorelli esamina prima la collocazione filosofica del **gioco** all'interno del paradigma del **lavoro** in Marx, e si sofferma poi sulla liberazione festiva del gioco in Michail Bachtin. Vigorelli non cade nell'errore banal-sociologico di contrapporre polarmente lavoro e gioco (contrapposizione polare che non esiste comunque nella realtà storica - il pioniere americano, stereotipo dell'**homo faber** capitalistico, lavora e gioca **hard**), e neppure propone un "paradigma del gioco" come base giocosa di una via divertente al socialismo. Ma finisce tuttavia con il sostenere la tesi della funzione vicaria e servile del "gioco" in Marx, e soprattutto in Lukàcs (cui sembra contrapporre Bachtin, come colui che seppe capire la funzione ontologica strategica del gioco per la ricomposizione del corpo sociale diviso in classi). Vigorelli sembra mosso in prima istanza da una carica polemica contro i paradigmi laburistico-autoritari del "lavoro", che lo scrivente condivide entusiasticamente. La questione mi sembra però un'altra: il lavoro produce livelli di irreversibilità ontologica, sulla cui base si sviluppano in modo processualmente dialettico posizioni teleologiche

coscienti; il gioco non sembra avere questa caratteristica. Detto questo, nel comunismo lavoreremo indubbiamente di meno e giocheremo indubbiamente di più. Un argomento, questo, in favore del comunismo.

36. Vi è qui la chiave teorica per comprendere parte dello sbandamento filosofico avvenuto recentemente in Italia. Si pensi alla "riscoperta del mistico" in Baget Bozzo e Cacciari, alle metafore scientistiche ricavate da Thom e Prigogine di Marramao, fino al pendolarismo teorico di Antonio Negri dai **Grundrisse** a Pannella. Tutto questo irrazionalistico brancolare gira **anche** intorno al rifiuto di considerare la prassi come qualcosa di ontologico-sociale, come una "determinazione riflessiva".
37. Penso a studiosi come Francesco Coppellotti, Gerardo Cunico, Laura Boella. Il "lavoro" sembra a molti insufficiente per "fondare" adeguatamente la prassi della trasformazione. Le stesse posizioni di Amedeo Vigorelli (citate nella nota 35) fanno parte di questa costellazione teorica.
38. I "mutamenti di opinione" di Marx sono generalmente registrati nelle biografie di Marx (da quella classica di Mehring a quella recente di Mac Lellan), ma vengono raramente tematizzati in modo adeguato.
39. Si veda S. Moore, **Marx on the Choice between Socialism and Communism**, Harvard University Press, 1980. Effettivamente in Marx vi è la specifica compresenza fra due teorie qualitativamente diverse: secondo la prima, socialismo e comunismo sono da collocare in successione temporale sulla base del "livello delle forze produttive" (se il livello è basso, il comunismo è ontologicamente impossibile e rimane un'istanza utopica, vista l'incapacità antropologica dell'individuo borghese a produrre secondo le capacità ed a limitare i bisogni facendo a meno del calcolo in "tempo di lavoro reale"); seguendo la seconda, il comunismo è un principio "superiore" (e non solo temporalmente "successivo") al socialismo, perchè si basa sull'uomo nuovo, rinnovato, disinteressato, unito al genere, eccetera. Nel libro di Guerraggio-Vidoni già citato in precedenza sono invece documentate dichiarazioni d'allarme di Marx sul "saccheggio" della natura da parte della produzione borghese capitalistica, che stanno però in ambigua compresenza con le lodi fatte a Ricardo come sostenitore della positività della produzione illimitata.
40. Si veda A. Heller, **Paradigma della produzione e paradigma del lavoro**, in Critica marxista, 4, 1981, ed anche il fascicolo speciale di Aut-aut, 157-58, 1977, dedicato a **L'ultimo Lukàcs e la scuola di Budapest.** Sulla scuola di Budapest si veda anche l'ottimo saggio di Johann P. Arnason, **Prospettive e problemi del marxismo critico nell'Est europeo**, in Storia del Marxismo, IV, Einaudi, 1982. Le posizioni della Heller sono sostanzialmente respinte da commentatori italiani come Vittoria Franco, Alberto Scarponi e Guido Oldrini, mentre sono viste con maggior simpatia da altri commentatori come Amedeo Vigorelli e Laura Boella. Lo scrivente condivide le "finalità etico-politiche" della scuola di Budapest, tendenti ad una democratizzazione radicale delle società dell'Est europeo, mentre è decisamente avverso sul piano filosofico a tutte le fondazioni "bisognistiche" del socialismo ed in particolare alla consapevole stroncatura della Heller della **Ontologia dell'Essere Sociale.** La Heller è ovviamente in lotta contro ogni filosofia della manipolazione ed ogni "dittatura

burocratica sui bisogni" (e si veda anche Mihàly Vajda, **Sistemi sociali oltre Marx,** Feltrinelli, 1980); il modo migliore di legittimare filosoficamente questa giusta istanza politica non può però fondarsi sull'abbandono delle valenze ontologico-sociali della filosofia marxiana in direzione di modellistiche ideal-tipiche di antropologia filosofica.

41. L'antropologia filosofica può qui utilizzare i risultati degli etnologi e degli antropologi (si veda Maria Arioti, **Produzione e riproduzione nelle società di caccia-raccolta,** Loescher, 1980). I miti ed i riti, femminili e maschili, fanno ontologicamente parte di queste società come la crisi economica fa parte del capitalismo. L'ipotesi del "selvaggio illuminista" non corrisponde affatto, come è noto, alle realtà storiche osservate dagli antropologi. La successione (ovviamente non unilineare e non predeterminata) dei modi di produzione non è una filosofia della storia "mascherata", ma solo il quadro ontologico che stabilisce livelli di irreversibilità specifici a partire dai quali si aprono costellazioni di possibilità nuove. Ed è appunto il lavoro (e non il gioco) che determina questi livelli di irreversibilità storica.

42. Si veda G. Bateson, **Verso un'ecologia della mente,** Adelphi, Milano, 1976, e le voci **Comunicazione** ed **Informazione** di A. Wilden sulla **Enciclopedia,** Einaudi. Come è stato osservato da molti commentatori (fra gli altri Michele Cangiani ed Augusto Illuminati) in Bateson la riconduzione del dominio progettante alla separazione cartesiana fra **res extensa e res cogitans** è assai notevole, la critica dell'umanesimo è ben più circostanziata e persuasiva di quelle parallele di Heidegger e Foucault, e vi è in più la messa in guardia contro ogni ideologia dell'umanità associata in una sorta di guerra di conquista verso l'ambiente naturale.
I risultati teorico-politici raggiunti da Bateson (forse il punto più alto del pensiero ecologico contemporaneo) devono essere, secondo lo scrivente, collocati interamente in una forma filosofica del discorso di tipo ontologico-sociale: la stessa concreta possibilità di inversione di tendenza di un rapporto squilibrato uomo-natura non può che basarsi sul già raggiunto livello di "arretramento della barriera naturale".
Il termine "barriera" è certo odiosamente meccanicistico (evoca l'immagine di qualcosa che si "sposta"). E' chiaro tuttavia che la stessa mondializzazione del problema ecologico ed il fatto che l'umanità abbia almeno la possibilità astratta di porsi il problema del rapporto con la natura a livello "mondiale" sono fatti resi possibili dal nuovo terreno ontologico-sociale contemporaneo, qualitativamente diverso dal paleolitico e dal neolitico, da cui ci separano le soglie di irreversibilità temporale che il lavoro ha via via prodotto.

43. Si vedano comunque, nell'**Ontologia,** le osservazioni di Lukàcs sulla giornata lavorativa e sul "tempo libero", a p. 509 ssg., ed a p. 777 ssg.

44. Ancora una volta, lo scrivente richiama l'attenzione sul fatto che il "contesto rilevante" in cui Lukàcs parla di "lavoro" nell'**Ontologia** non è lo stesso di Aristotele e di Hartmann. In un periodo come questo, in cui tutti parlano di Wittgenstein e di "giochi linguistici", questo vorrà pur dire qualcosa.

45. E' su questa base almeno che lo scrivente ha ritenuto di poter imparare un po' di filosofia materialistica **sia** da Lukàcs **che** da Althusser (indipendentemente dalle stucchevoli ed inutilizzabili distinzioni fra chi è

per e chi è **contro** Hegel). In entrambi, infatti, la totalità è **processuale** e non è nè "presupposta" nè "espressiva".

46. Si veda L'**Ontologia,** II, p. 451.
47. Fra questi storici marxisti citiamo, alla rinfusa, Vilar, Topolski, Perry Anderson (cfr. **Dall'antichità al feudalesimo**, Mondadori, 1978). Il problema è sempre quello di acquisire la capacità di "conoscere la storia e non di riconoscerla", come scrisse Maurice Godelier. Una volta concepito il presente come storia in perenne fase di strutturazione - scrisse Alfred Schmidt nel 1975 - non è l'arbitrio dello storico, ma la situazione storica a decidere di ciò che viene alla ribalta e di ciò che rimane più sullo sfondo.
48. Si veda l'**Ontologia**, p. 148. La storia dell'alimentazione non è d'altronde una mèra "moda" snobistico-annalistica, ma è una componente storico-sociale dell'evoluzione dell'uomo. Essa ha superato anche la difficile soglia della manualistica scolastica (cfr. Scipione Guarracino, **Storia dell'Età medioevale e moderna**, Bruno Mondadori).
49. Si veda l'**Ontologia,** II, p. 149. Contro le falsificazioni (di tipo sia maschilistico che femministico) sulla "differenza ontologica" (di tipo cioè astorico-originario) fra uomo e donna si veda Ida Magli, **Matriarcato e potere delle donne**, Feltrinelli, 1978, ed anche Eva Cantarella, **L'ambiguo malanno,** Editori Riuniti, 1981. Considerazioni acutissime sulla "sociopsicologia dell'attuale guerra fra i sessi" sono fatte da Christopher Lasch, **La cultura del narcisismo**, Bompiani, 1981, pp. 209-229. Inutile aggiungere che non esiste affatto un conflitto metafisico fra "uomo" (spontaneamente orientato alla dialettica ed al dominio sado-masochistico) e "donna" (spontaneamente orientata al differenzialismo antidialettico ed alla tenerezza polimorfa), ma esistono, da un lato, tensioni fra i sessi che solo una indesiderabile "utopia androgina" (Lasch, p. 229) potrebbe "annullare", e, dall'altro, un insanabile conflitto teorico-filosofico fra uomini e donne dialettici e uomini e donne differenzialistici.
50. Una sintesi della posizione lucacciana sul linguaggio si ha nell'**Ontologia,** II, pp. 187-205 e p. 388 ssg. A proposito di Habermas si vedano le note 9 e 11 della terza parte e la nota 25 della quarta parte. Habermas parte da due istanze teoriche del tutto condividibili: in primo luogo, afferma che "il progresso delle forze produttive ha portato ad una scomposizione altamente differenziata dei processi lavorativi... ma il potenziale cognitivo che è penetrato in questa **socializzazione della produzione** non ha alcuna affinità strutturale con quella coscienza pratico-morale che può sorreggere i movimenti sociali che premono per un rivoluzionamento della società borghese. Perciò il **progresso dell'industria** non pone affatto al posto dell'isolamento degli operai, come afferma il movimento comunista, la loro associazione rivoluzionaria, ma solo una nuova organizzazione del lavoro al posto della vecchia" (cfr. **Per la ricostruzione del materialismo storico**, p. 120); in secondo luogo, Habermas non crede affatto che il semplice sviluppo del linguaggio senza barriere sia già di per sè realizzazione del regno della libertà (in presenza della produzione capitalistica), ma ritiene che, nella relazione tra l'elemento "materiale" del bisogno e l'elemento "ideale" del linguaggio, si costituiscono i presupposti della competenza comunicativa universale avente come possibile oggetto la critica materiale

del dominio.
Habermas ha certo una grande considerazione per il "momento ideale" nell'economia. Il "lavoro" non è però, come ritiene Habermas, una modalità ideal-tipica della produzione in generale, dispendio di attività umana ed agire strumentale conforme a regole tecniche di previsione (per una critica a questa "riduzione positivistica della nozione di lavoro" si veda tutta un'ampia letteratura secondaria, da Krahl alla Heller, da Gozzi a Ferraro a Marzocchi, eccetera), ma è una forma originaria dell'agire che produce soglie ontologiche irreversibili, e dunque anche diversi livelli specifici di "interazione sociale". Il "momento ideale" dell'interazione sociale non può essere dunque isolato dal processo di produzione, il cui mutamento rivoluzionario non si lascia "ridurre" alle modalità linguistiche dell'allargamento della competenza comunicativa. Habermas segue però un'altra via, e ci si permetta in proposito una piccola testimonianza personale. Avendo lo scrivente chiesto ad Habermas alcune precisazioni di dettaglio sulla differenza fra il suo progetto ricostruttivo del marxismo ed il progetto ontologico lucacciano (in occasione di un seminario filosofico tenuto in Italia nel settembre 1983), Habermas ha cortesemente risposto di non poterle dare, non avendo letto per nulla l'**Ontologia.** Si tratta di un'affermazione assolutamente sintomatica, data l'indiscutibile statura intellettuale e morale della persona.

51. Ci si intenda bene. Non si vuole certo sostenere che l'"essenza" della lingua inglese è di tipo empiristico ed operazionistico, mentre, poniamo, il francese ha in sè la **finesse** mentre il tedesco sarebbe "filosoficamente profondo". Come tutti sanno, l'inglese è la lingua di Blake e di Virginia Wolf, di Poe e di Shakespeare. Si allude qui a quella sorta di **basic english**, che sta diventando una lingua "universale" **senza** portare con sè alcun **fall out** culturale di tipo realmente universalistico (come era il caso del greco nell'antichità classica, che si portava dietro la tragedia, l'epica, la filosofia, insieme con alcune altre bagattelle), e dell'inglese come **medium** dell'universalismo capitalistico americano, che si presenta come il "destino fatale" dell'umanità nel Duemila. In proposito lo scrivente preferisce di gran lunga lo sciovinismo europeistico del mitterandismo francese (che cerca **giustamente** di "difendere" la lingua e la cultura francofona) al **ruere in servitium** di gran parte dell'intellighentia italiana affascinata dall'altezza dei grattacieli di Manhattan.

52. Con questo, si intende soprattutto dire due cose. In primo luogo, pensatori come Wittgenstein e Habermas restano "epocali" (si condividano o meno le loro tesi) proprio in quanto individuano nel "linguaggio" un complesso **strategico** per la definizione dell'agire sociale contemporaneo (che è "linguistico" in un senso ontologicamente specifico e differenziato dall'agire sociale schiavistico o feudale). In secondo luogo, la riflessione ontologica sul linguaggio è resa oggi pressochè impossibile dalle nefaste influenze del riduzionismo sociobiologistico, da un lato, e della derealizzazione post-moderna del mondo, che tende a ridurre i rapporti sociali a "scambio simbolico" (si veda Baudrillard e Lyotard, ma anche le riviste italiane **Aut-aut** ed **Alfabeta**, fortemente colonizzate da questa tendenza derealizzante ed antimaterialistica).

53. Per le considerazioni lucacciane sul diritto si veda **Storia e Coscienza di**

Classe, Sugar, 1968, pp. 135-43, e si veda l'**Ontologia**, II, pp. 205-24 e pp. 478-82.

54. L'illusione giuridica è particolarmente presente negli scritti "teorici" della scuola italiana cosiddetta dei neo-garantisti (Ferrajoli, in particolar modo). In generale i "garantisti" individuano nel diritto pubblico ed in quello penale i "punti-chiave" della riproduzione sociale borghese complessiva. E' in realtà il diritto privato il luogo fondamentale della "formalizzazione astratta" del dominio capitalistico (cfr. Ettore Gliozzi, **Dalla proprietà all'impresa**, Angeli, 1981).

55. E' per questo che non si può in genere avere alcuna "comprensione" di tipo populistico o terzomondistico per i "ritorni" al diritto islamico di un Khomeiny o di uno Zia Ul Haq. Tagli delle mani, lapidazioni, trasfusioni forzate per i condannati a morte, eccetera, non sono solo "atrocità" imperdonabili, ma veri e propri "ritorni indietro" nei confronti della soglia di irreversibilità borghese del diritto. Un discorso filosofico del genere deve essere fatto anche contro la tortura, ed in generale anche contro la pena di morte. Nella stessa ottica deve essere difeso l'irreversibile diritto della donna a decidere se abortire oppure no. Poichè anche la depenalizzazione dei "reati" non è qualcosa di puramente casuale o convenzionalistico, ma presenta soglie ontologiche di irreversibilità, la "difesa della vita" oppure la "politica demografica di natalità" non può comunque essere fatta in alcun caso ri-penalizzando il "reato" di aborto.

56. Si veda **Ontologia**, II, p. 728. Ovviamente, la violenza non è presente soltanto in periodi particolari (come l'accumulazione originaria), e non è neppure sufficiente rilevare che la violenza (sotto forma di guerre e di spese per gli armamenti) è un fattore strutturale di "soluzione" delle crisi capitalistiche. La violenza è in realtà una forma d'esistenza necessaria delle categorie economiche, finchè almeno queste ultime abbiano come "base" una divisione antagonistica del lavoro ed una distribuzione inegualitaria del consumo.

57. L'economista che agita la pipa-totem per legittimare "scientificamente" l'eternità della produzione capitalistica e la "giustezza" della distribuzione inegualitaria del prodotto è ovviamente quasi sempre una fastidiosa macchietta inconsapevole dello "statuto epistemologico" della propria disciplina (in compagnia con gli sciamani esquimesi e gli aruspici etruschi, anche se spesso molto meno attendibile). Le eccezioni sono però numerosissime. Citiamo qui Gunnar Myrdal (cfr. **L'obiettività nelle scienze sociali**, Einaudi, 1973) e Joan Robinson. Della Robinson si vedano i numerosi scritti sulla teoria dello sviluppo e sulla filosofia economica. In **Omaggio a Joan Robinson** (cfr. Politica ed economia, 9, settembre 1983) Domenico Mario Nuti ricorda le lezioni della Robinson "agli studenti del primo anno, che ascoltavano un po' sgomenti le critiche serrate ad un corpo di dottrine che non avevano ancora imparate" e l'atteggiamento sempre più scettico e pessimistico su di una "scienza" che contribuisce attivamente alla creazione di disoccupazione e racconta le favole delle "aspettative razionali". Un interessante sintomo teorico della fine dell'illusione nell'**unicità** "scientifica" della teoria economica sta nel fatto che il miglior manuale per l'insegnamento dell'economia nella scuola secondaria (cfr. Bianchi-Campanella, **Economia politica**, Hoepli, 1983) sia

giunto al totale abbandono della finzione di una teoria economica, ed alla esplicita trattazione sistematica delle grandezze macro- e micro-economiche secondo quattro teorie alternative: classica e sraffiana, neo-classica e marginalistica, keynesiana e marxista.

58. Si veda l'**Ontologia**, II, p. 341 e pp. 362-64.
59. Si veda G. Lukàcs, **L'uomo e la rivoluzione**, Ed. Riuniti, 1973, pp. 35-36 ed ancora p. 24 ssg.
60. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 337 ed ancora pp. 335-51.
61. Si veda l'ottimo lavoro di E. Ilienkov, **Logica dialettica**, Mosca, Progress, 1978, in cui la trattazione del "momento ideale" è forse ancor più completa ed esauriente che nell'**Ontologia**. Lo scrivente non è un esperto di filosofia sovietica, e non è in grado di giudicare adeguatamente Ilienkov. Tuttavia, **Logica dialettica** sembra un piccolo capolavoro teorico, ricco di informazione e di equilibrio, che non sembra avere nulla in comune con le enciclopedie ideologiche del **Diamat**. La sottolineatura che Ilienkov fa dell'**ideal'noe** (momento ideale) appare anzi l'embrione di una implicita polemica con il "materialismo dialettico" come scolastica statuale.
62. In Spinoza, per esempio, un circolo può essere definito come una "figura in cui le linee tracciate dal centro alla circonferenza sono eguali". Tuttavia questa definizione "non esprime affatto l'essenza del circolo, ma soltanto una certa sua proprietà", e per giunta una proprietà derivata, secondaria. Altro è quando la definizione racchiuderà in sè "la causa più prossima della cosa". Allora il circolo deve essere definito nel modo seguente:" ... la figura descritta da una certa linea, un capo della quale è fisso e l'altro è mobile". Quest'ultima definizione offre il **modo di costruire una cosa** nello spazio reale. Qui la **definizione nominale** nasce insieme con l'**azione reale** del corpo pensante nel contorno spaziale dell'oggetto dell'idea. In tal caso l'uomo possiede anche l'idea adeguata, e non soltanto segni, espressi in parole. E questa è la concezione materialistica della natura dell'ideale. L'ideale **esiste** laddove si ha la facoltà di **ricostituire** l'oggetto nello spazio, servendosi della parola, del linguaggio, in combinazione con il bisogno dell'oggetto, più la sicurezza materiale dell'atto della creazione (cfr. Ilienkov, **op. cit.**, pp. 268-69).
63. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 337.
64. Si veda Gian Carlo Jocteau, **Leggere Gramsci**, Feltrinelli, 1975.
65. Si veda Mao Tsetung, **Discorsi inediti**, Mondadori, 1975, e soprattutto **Su Stalin e sull'URSS**, Einaudi, 1975. Tuttavia, neppure i sinologi specializzati sono per ora in grado di spiegare fino a che punto Mao condividesse i contenuti politico-culturali delle "campagne" che la sinistra cinese faceva a suo nome (contro Confucio e Lin Piao, contro il diritto borghese nel socialismo, sulla dittatura del proletariato, eccetera). In queste "campagne" (per quanto è dato giudicare studiando le centinaia di articoli teorici pubblicati in francese ed in inglese in quegli anni) si faceva uso di "elementi" del pensiero marxista (come la **Critica al Programma di Gotha**) effettivamente incompatibili con la sistematizzazione scolastica del marxismo-leninismo staliniano. Importanti sono anche gli scritti dell'unica vera "mente teorica" della cosiddetta "banda dei quattro", Chang Chunchiao (cfr. Vento dell'Est, 38, 1975).

66. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, pp. 452 e 727 ssg.
67. Per la critica di Lukàcs ad Engels si veda l'**Ontologia**, II, pp. 460-64. Engels distingue fra le stupidità antropomorfiche primitive, di tipo animistico, che servono da base alla produzione ideologica delle società precapitalistiche, ed ideologie di tipo più moderno (e fa l'esempio del socialismo ricardiano inglese) le quali, pur essendo scientificamente inesatte, permettono la presa di coscienza antagonistica della classe subalterna dei salariati nel capitalismo. Lukàcs non ama giustamente il termine "stupidità", che ci farebbe assumere di fronte al passato un atteggiamento razionalistico-astratto. Non si vede infatti perchè l'annuncio di Gesù del prossimo avvento dell'anno di misericordia del Signore, il movimento donatista del tardo Impero Romano, l'annuncio di Gioacchino da Fiore delle tre Età, eccetera, debbano essere più "stupidi" della teoria della distribuzione secondo il "lavoro" tipica del socialismo ricardiano o della teoria keynesiana delle aspettative razionali dei produttori e dei consumatori. Storicamente, sono semmai molto più "stupidi" questi ultimi, dal momento che vi è la possibilità ontologica di una spiegazione assai più dialettica e complessiva della processualità sociale e delle sue tendenze contraddittorie (si sta qui ovviamente scherzando).
68. Per un approfondimento bibliografico e teorico di queste questioni si veda Ferruccio Rossi-Landi, **Ideologia**, Isedi, 1978. Lo scrivente non condivide comunque la tendenza alla riduzione massiccia del problema filosofico dell'ideologia alla semiotica ed alla ossessiva sottolineatura del "carattere intensamente linguistico dell'ideologia", presente nella pur notevole sintesi di Rossi-Landi. Vi è qui un nodo di problemi che non possono essere affrontati adeguatamente in questa sede (in sintesi: il complesso rapporto fra linguistica ed ontologia sociale).
69. Lo scrivente condivide pertanto nell'essenziale il giudizio filosofico di Ludovico Geymonat (cfr. **Riflessioni critiche su Kuhn e Popper**, Dedalo, 1983).
70. In comune vi è ovviamente il culto filosofico della "superficie" e la contrapposizione alla dialettica del vecchio detto **simplex sigillum veri.**La sostanziale solidarietà antitetico-polare fra Popper e Colletti, da un lato, e gli irresponsabili differenzialisti post-moderni, dall'altro, è occultata da fattori secondari di stile, scrittura, e "destinatari sociali".
71. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 554. Lo scrivente ritiene la posizione lucacciana, filosoficamente ferma sulla inseparabilità ontologica di fondo fra scienza ed ideologia, superiore non soltanto al folklore italiano di cui è esponente oggi Lucio Colletti (in cui la metafisica a base gnoseologica assume aspetti allegramente romaneschi), ma anche alle ben più nobili, ma altrettanto sterili, posizioni "separatorie" di Galvano Della Volpe e di Louis Althusser.
72. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, pp. 541-50. Si tratta di dieci pagine circa, che meriterebbero di essere analizzate in dettaglio, cosa impossibile qui per ragioni di spazio. Lukàcs rileva che mentre nella realtà "le cose giuste possono essere dette con estrema veemenza e quelle sbagliate con l'atteggiamento della più sovrana imparzialità", con l'esigenza della avalutatività si vuole in generale tranquillizzare una "coscienza professionale", quella dello studioso in quanto studioso. Tuttavia, con la

sincera intenzione soggettiva di non dare giudizi di valore si può soltanto stabilire se il soggetto intende o no oggettivare una ideologia, il che a sua volta non ha nulla da vedere con il fatto che quanto viene oggettivato funzioni oggettivamente - volutamente o no - da ideologia. Del resto, in Max Weber l'intenzione avalutativa, soggettivamente perseguita con estrema onestà intellettuale, sfocia nella costruzione della teoria ultraideologica della **gabbia d'acciaio**, metafisica dell'intrascendibilità assoluta del capitalismo costruita con materiali gnoseologici raffinatissimi.

73. La più recente formulazione di questa nota distinzione può essere letta in un saggio di Gabriele Giannantoni in Rinascita, 39, ottobre 1983. Giannantoni aggiunge anche la propria "convinzione filosofica personale", l'essere cioè Gramsci il punto più alto della tradizione marxista in Occidente. La questione non è tuttavia quella del cortese pluralismo delle opinioni filosofiche presenti nel "ceto dei colti", ma potrebbe essere formulata provvisoriamente così: quale concezione ideologica esplicita sta alla base di quelle particolari posizioni teleologiche che si chiamano compromesso storico, alternativa democratica, alternativa di sinistra, e via pluralisticamente cambiando (di linea politica)?

74. Con questo non si vuole certo intendere che la forma filosofica del discorso di tipo ontologico-sociale deve diventare il "presupposto teorico" per il raddrizzamento culturale ed ideologico del PCI. E' anzi vero in un certo senso il contrario. Lo scrivente ritiene che soltanto nell'eventualità (al presente del tutto improbabile) che gli agenti sociali presenti ed organizzati nel PCI comincino a porre posizioni teleologiche coerenti in grado di dar luogo a legalità sociali sensate un discorso di tipo ontologico-sociale può iniziare in Italia ad avere quella che si chiama nel brutto linguaggio delle scienze sociali una "committenza". Le rovine provocate nello scorso decennio dal decisionismo degli "operaisti" e dal disastro ideologico-sociale delle cosiddette "regioni rosse" sono infatti di tale portata da rendere improbabile un rinnovamento interno di questo partito.

75. Lo scrivente condivide infatti la posizione teorica (ben presente anche nel PCI) secondo la quale senza democrazia rappresentativa non c'è democrazia alcuna. Questo resta però una sorta di postulato astratto-formale, valido solamente in negativo come rifiuto esplicito della cosiddetta "democrazia popolare" dei paesi dell'Est europeo. In positivo occorre uno studio sul meccanismo concreto di funzionamento delle forme della rappresentanza, che oggi riproducono la società capitalistica in modo generalmente più mafioso e criminale di un tempo. Anche la democrazia, come il lavoro, è in fondo un atto teleologico, **non certo** nel senso che essa debba estinguersi alla fine del processo sostituita dall'olismo organicistico del genere-per-sè, ma nel senso che essa vive concretamente solo come insieme di posizioni teleologiche degli agenti sociali a partire dalla situazione ontologica di estraneazione. La filosofia di tipo neo-garantista ed anti-dialettico, diffusa in Italia, ritiene invece che la "rappresentanza" sia una sorta di forma pura, irrelata, di individui atomicamente isolati che si incontrano nella "società civile".

76. Si veda Lukàcs, **Ontologia,** II, pp. 559-60 e pp. 585-86. Ogni interpretazione psicologistica, o filosoficamente esistenzialistica, della

"estraneazione", rende letteralmente **impossibile** l'uso di questa categoria.

77. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, pp. 562-70.

78. Per l'ennesima volta insistiamo sul fatto che questa concreta processualità non può avere un carattere grande-narrativo (non esiste infatti un **unico** soggetto titolare del "senso ultimo" della totalità processuale) e neppure deterministico-naturalistico (il "progresso" non contiene in sè alcuna finalizzazione tendente alla "conciliazione" fra capacità e personalità, nè tantomeno l'aumento delle capacità "determina" lo sviluppo della personalità - si veda la citazione di Wright Mills a p. 563).

79. Sulla dialettica del pensiero borghese si veda l'**Ontologia**, II, pp. 741-42; sui due estremi polari del pensiero "socialista" si veda invece a p. 757 ssg. I riformisti accettano realisticamente la struttura ontologica della quòtidianità capitalistica, finchè le tendenze estranianti li pervadono fino al midollo (si veda la nota 74); gli estremisti sono quasi sempre incapaci di trasformare l'anticapitalismo in una "passione durevole" a causa del loro atteggiamento ultrasoggettivistico e radicalmente anti-ontologico verso l'essere sociale.

80. Sulla priorità della prassi (che, ovviamente, non ha nulla a che fare con il soggettivismo anti-ontologico delle cosiddette "filosofie della prassi") e sulla spontaneità come **embrione** della coscienza (che, ovviamente, non ha nulla a che fare con la feticizzazione estremistica della spontaneità della rude razza pagana) si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, pp. 732-38.

81. Si veda in proposito la magistrale analisi del capolavoro di Tolstoj **La morte di Ivan Ilic**, in **Ontologia**, II, pp. 751-52. Gli esempi tratti dalla storia della letteratura sono però troppo numerosi per essere citati tutti. Basti dire che vi è qui la "prova provata" della continuità profonda fra l'**Estetica** e l'**Ontologia**, che appartengono entrambe allo stesso complesso teorico-problematico.

82. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, pp. 731-32. La citazione tratta da Engels nel suo **Antiduhring** è un capolavoro di acutezza e di preveggenza.

83. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 754 ssg. Si tratta di una constatazione assai lucida, che non permette l'attribuzione a Lukàcs di una sorta di "ottimismo storico". E' questa invece l'opinione di Cesare Cases (cfr. **L'uomo buono**, nel volume a più voci a cura di Guido Oldrini "Il marxismo della maturità" di Lukàcs, Napoli, Prismi, 1983). Lo scrivente, che ha imparato moltissimo dalla superiore pazienza, amabilità ed amicizia di Cesare Cases, non può assolutamente seguirlo su questo punto.

84. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 760. In questa densissima pagina sono contenuti gli elementi filosofici minimi per sviluppare ontologicamente una adeguata "metafisica della gioventù". Già Hegel aveva a suo tempo filosoficamente letto il passaggio ontologicamente **irreversibile** dalla giovinezza alla maturità come rinuncia alla realizzazione **totale** di sè dell'individuo nel mondo in favore della determinatezza della attività lavorativa inevitabilmente specializzata, da accompagnarsi al riconoscimento nella coscienza morale della razionalità del reale. Lukàcs accetta nell'essenziale la soglia hegeliana dell'irreversibilità fra giovinezza e maturità, ma non ne assolutizza esteticamente il carattere "tragico" (come vorrebbero gli interpreti benjaminiano-irrazionalistici che si sono letteralmente "gettati" sul giovane Lukàcs del tempo del suo amore per

Irma Seidler). Al contrario, il solo modo "razionale" di accettare la tragicità immanente a questa soglia di irreversibilità è la dialettizzazione fra capacità (specializzata) e personalità (generale-per-sè). In direzione contraria va la feticizzazione atemporalistica ed aprocessuale della gioventù come **nunc aeternum** (mentre la filosofia classica tedesca parlava più correttamente di **Verjungen**, di "ringiovanimento" dell'umanità), che non può strutturalmente dar luogo ad alcuna "passione durevole".

85. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 715. La scelta di Goethe è particolarmente felice, in quanto quest'ultimo unisce elementi illuministici (pensiamo al Kant che definisce l'illuminismo l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità che l'uomo deve imputare a se stesso) ed elementi romantici ed idealistico-oggettivi, che gli permettono di dialettizzare uomo, natura e società. La teorizzazione goethiana degli elementi "inconsci" dell'agire umano permette di evitare l'atteggiamento razionalisticamente unilaterale, che concepisce le posizioni teleologiche come "poste" in perfetta coscienza.

86. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 718. La valorizzazione lucacciana di Spinoza (e si vedano le note di Scarponi in **Pensiero Vissuto**, cit., p. 230) è dovuta al fatto che per Lukàcs il superamento "pratico" della particolarità (nell'"individuo") implica l'immanenza terrena e quindi rifiuta la religione, la quale, rimandando all'aldilà tale superamento pratico, tende a mantenere gli uomini nella condizione di "persone particolari". Spinoza è d'altronde sempre interpretato in Lukàcs come un filosofo dell'assoluta immanenza e di fatto come un "dialettico spontaneo".

87. Ad esempio Fichte, nei **Lineamenti dell'epoca presente** aveva diviso la storia del mondo in cinque epoche: la prima, quella dell'innocenza del genere umano, era guidata dall'istinto; la seconda, quella della "incipiente peccaminosità", era dominata dall'autorità coercitiva e dalla fede assoluta; la terza, quella della "compiuta peccaminosità", caratterizzata dall'assenza di ogni autorità e dall'indifferenza verso la verità; vi erano poi ancora la quarta e la quinta, le epoche della scienza e dell'arte, in cui l'umanità avrebbe progressivamente superato l'estraneazione. Il giovane Lukàcs, nel dialogo giovanile **Sulla povertà dello spirito** aveva diviso gli uomini in tre "caste spirituali", quella della vita ordinaria e quotidiana (che si perde nella molteplicità inessenziale della vile infinità della vita), quella dell'opera (che si concentra in modo omogeneo alla realizzazione, e che è appunto caratterizzata dalla "povertà dello spirito"), ed infine quella della vita vera ed autentica (dotata di bontà selvaggia e spietata, cieca ed avventuriera). In proposito è da notare che tutta la svariata casistica filosofica delle epoche e delle caste deve essere intesa come una fase "preparatoria" alla comprensione dialettico-processuale della personalità in divenire. Quest'ultima, però, **non conosce** nè caste (superiori o inferiori), nè epoche di "coronamento". La processualità conosce infatti posizioni teleologiche, ma **non** contempla "stadi finali" e conclusivi del movimento storico.

88. Si tratta di un nodo di problemi di grande importanza filosofica. La specifica dialettica storica fra reversibilità ed irreversibilità non può essere ovviamente irrigidita in un formulario meccanico. Tuttavia, la "situazione" del singolo nella congiuntura storica determinata non è mai una

manifestazione della **condition humaine,** ma è sempre in rapporto con il modo concreto con cui la particolarità dell'individuo lotta per la generalità-per-sè dell'uomo. Nelle società precapitalistiche questa lotta si svolgeva ovviamente al di qua di soglie ontologico-sociali realmente generali-astratte. Pensiamo ai Gracchi o alla resistenza dei repubblicani romani contro il cesarismo: nel linguaggio dell'antico poeta latino Lucano il dilemma fra valori soggettivi e necessità storica si espresse nel verso **Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni** (cfr. **Ontologia**, I, p. 93). Può succedere anche (cfr. **Ontologia,** II, p. 759) che "la dedizione a una causa di progresso può assumere negli individui che la difendono forme umanamente estraniate e, all'inverso, nella difesa di ciò che è socialmente nocivo può aversi in sè, anche se in via eccezionale, una condotta soggettiva umanamente pura". Il fatto che il "momento sociale" sia soverchiante, ma non esclusivo, è dovuto ontologicamente ad una modalità assai precisa: l'individuo non è mai **coestensivo** al genere, la processualità individuale non è mai **coestensiva** alla processualità storica.

89. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, pp. 352-54.
90. Si veda già la nota 38 della prima parte di questo scritto. Parlando di Marx, lo scrivente ha volutamente evitato di approfondire il tema della dialettica fra particolarità e generalità, ritenendo filologicamente opportuno di "dare a Lukàcs quello che è di Lukàcs". Ripetiamo tuttavia che l'impostazione lucacciana ci sembra del tutto affine a quella di Marx, la cui filosofia abbiamo già definito come solidamente ontologico-sociale.
91. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 744 e p. 584. Per la seconda definizione si veda G. Lukàcs, **Marxismo e politica culturale**, Il Saggiatore, 1972, p. 211. In proposito, Lukàcs ricorda argutamente come William James iniziasse le sue lezioni sul pragmatismo con una citazione di Chesterton, il cui contenuto approvava senza riserve. Diceva Chesterton: "Vi sono individui - ed io tra questi - che ritengono che per un uomo la cosa praticamente più importante sia la sua concezione del mondo. Per un affittacamere che esamina il suo inquilino è certo molto importante conoscere le entrate di costui, ma ancora più importante è conoscere la sua filosofia". Secondo Lukàcs, "se si sviluppa fino in fondo questo pensiero, si giunge a scoprire nelle azioni di ciascun uomo un particolare nesso sistematico che, da un lato, è determinato dal suo essere sociale, e dall'altro, conferisce a tutte le sue azioni immediate una unità di cui spesso egli stesso non è consapevole, o ne ha una consapevolezza fallace". Detto questo, se allo scrivente è possibile aggiungere qualcosa di ontologico a ciò che hanno già brillantemente detto Chesterton, James e Lukàcs, finchè esisteranno affittacamere ed inquilini ogni discorso sulla generalità-per-sè dell'uomo rimarrà una mera petizione di principio e regnerà soltanto l'estraneazione dell'equo canone.
92. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 587.
93. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, p. 654.
94. Lo scrivente ha qui autonomamente rielaborato (senza alcuna pretesa di originalità - d'altra parte il suo accordo con Lukàcs è qui totale) temi cui l'**Ontologia** dedica almeno duecento pagine. Per una **prima** indicazione: sulla volgarità, pp. 603-4; sul conformismo non-conformistico, p. 782; sulla noia, pp. 779-81; sull'antipatia verso l'Ottocento, p. 527; sulla compresenza

di onnipotenza astratta e concreta impotenza, p. 434; sull'avvizzimento del soggetto fra specialismo e stravaganza, p. 760.

95. Sullo **homo psychologicus** come forma d'esistenza contemporanea di quello che era un tempo l'**homo oeconomicus** si veda lo studio magistrale di Christopher Lasch sul narcisismo (che lo scrivente considera un capitolo "psicologico" dell'**Ontologia**). Tutta la ricchissima pubblicistica di tipo psicoanalitico e variamente psicologico, da cui siamo alluvionati, è di pochissima utilità, quando ignora la determinante ontologico-sociale della estraneazione nel moderno capitalismo. Oltre al Lasch, indichiamo qui soltanto due studi tedeschi: Klaus Ottomeyer, **Comportamento sociale ed economia**, Musolini, 1977, ed ancora Michael Schneider, **Nevrosi e lotta di classe**, Il Formichiere, 1976. Si tratta di due testi non a caso spariti dalle librerie, e pressochè introvabili, i cui difetti non possiamo analizzare adeguatamente in questa sede.

96. Tutta questa problematica è svolta in modo analitico nell'**Ontologia**, II, pp. 608-16.

97. Per una critica al formalismo etico kantiano si veda l'**Ontologia**, II, p. 599. Tuttavia (cfr. **Ontologia**, II, p. 414) Lukàcs aggiunge acutamente che "proprio un rappresentante fanatico della rilevanza esclusiva dell'intenzione, Kant, non appena si mette a parlare di fenomeni etici in qualche misura concreti, è costretto a reintrodurre dalla porta di servizio nella dialettica etica le conseguenze". L'atteggiamento antiontologico contraddistingue peraltro i neo-kantiani assai più dello stesso Kant (cfr. **Ontologia**, II, p. 652).

98. Il lettore attento avrà certo notato che mentre nell'**Ontologia** il significato di particolarità è univocamente negativo e quello di individualità univocamente positivo, lo scrivente usa con maggiore disinvoltura il termine di "particolarità" in senso ora positivo ora negativo. E' questa una scelta del tutto consapevole. Lo scrivente ritiene infatti che una concezione sobriamente ontologica della particolarità non permetta di andare oltre, nel presente momento storico, ad una dialettica immanente alle sue tensioni interne (in direzione della generalità): l'individualità allora non è una "identità filosofico-antropologica" distinta dalla particolarità, ma una mera dimensione teleologica della particolarità stessa.

99. Si veda Norberto Bobbio, **Da Machiavelli in poi, un problema insolubile**, in Rinascita, 24, giugno 1982.

100. Nel **Progetto filosofico per la pace perpetua** Kant afferma che, se anche la costituzione repubblicana è la più adatta al diritto degli uomini, essa non potrebbe conservarsi che in uno Stato di angeli, mentre "il problema della costituzione di uno Stato è risolvibile, per quanto l'espressione possa sembrare dura, anche da un popolo di diavoli, purchè siano dotati di intelligenza". In Kant (come in Adam Smith) c'è ovviamente la tesi, tipicamente borghese, dell'armonia come sommatoria di egoismi confliggenti disposti a proceduralizzare il proprio conflitto, mentre Bobbio, pensatore del XX secolo, non crede più alla "mano invisibile".

101. In Bobbio la tensione fra positivismo giuridico (pensiamo ai suoi studi su Kelsen) e giusnaturalismo (pensiamo a certe sue prese di posizione pubbliche solo apparentemente "strane", come quella sul diritto di aborto) è continua.

102. Negli ultimi trent'anni, Bobbio è sempre stato in grado di **dire** alcune ovvietà teorico-politiche assolutamente note (ma non conosciute, come direbbe Hegel), come il fatto che il PCI non ha e non ha mai avuto una vera teoria politica, oppure che il PSI si sta storicamente trasformando in una banda Bassotti di assaltatori organizzati alla diligenza pubblica. E' questo un fatto storico **apparentemente** inesplicabile, che diventa però comprensibile se si pone mente alla funzione della ragione nel pensiero di Norberto Bobbio. Quest'ultima **pone ordine** (un ordine trascendentale in senso kantiano e centrato sulla produzione ordinatrice del soggetto che organizza l'esperienza e le da forma) in un caos mostruoso e senza forma, dove il sonno della ragione produce mostri. Non appena però questa funzione ordinatrice si adagia nell'autoappagamento cessa di essere tragica e diventa volgare, cosa che può avvenire nei bobbiani minori, e che non avviene invece mai in Norberto Bobbio.
103. Queste tre domande non sono mai esplicitamente affrontate nell'**Ontologia.** Lo scrivente elabora qui autonomamente delle possibili risposte in un'ottica ontologica personale, e non intende certo nascondersi dietro l'**auctoritas** lucacciana.
104. La questione merita di essere maggiormente chiarita, dal momento che l'atteggiamento soggettivo verso il cosiddetto "socialismo reale" è una questione di rilevante interesse filosofico, cui è impossibile sottrarsi in modo opportunistico. In prima, generale approssimazione, la questione della definizione esatta della natura del modo di produzione vigente in URSS non è una questione nominalistica, di lana caprina, priva di effetti conoscitivi, ma è fondativa ed orientante gli approcci successivi; in proposito, lo scrivente accetta nell'essenziale le tesi di Gianfranco La Grassa sulla natura sociale capitalistica dei paesi a socialismo reale. In seconda istanza, questa connotazione non ci dice ancora **nulla** di specifico, se non conosciamo il funzionamento reale delle società socialiste; in proposito, la "mancanza di libertà" che sarebbe ivi vigente è una determinazione assolutamente "vuota" in un'ottica ontologico-sociale, che non tollera la riduzione della molteplicità complessa degli atti teleologici alternativi ad un solo modello (è un texano più libero di un ucraino? è un newyorkese più libero di un moscovita? - domande filosoficamente prive di senso). In terzo luogo, tuttavia, ogni giustificazionismo di tipo filosovietico (che lo scrivente ritiene perfettamente legittimo parlando del Nicaragua o dell'Angola - lo scrivente è qui in linea di massima d'accordo con Gàbriel Garcia Marquez e con chi riconosce che - ahimè - senza l'URSS i nicaraguensi verrebbero letteralmente **sbranati**) appare appunto **ingiustificato** non appena si assuma un'ottica ontologico-sociale: è infatti impossibile **tollerare** l'indifferenza e la mancanza di "diritti civili" in un sistema sociale **come se** fosse un'inezia teoreticamente irrilevante. Si tratta invece di un'**estraneazione** specifica, nuova, di cui occorre severamente rintracciare la genealogia, le cause, le tendenze, senza cadere in forme di storicistico giustificazionismo. Il "cossuttismo" non è certo una filosofia, e non merita che ripugnanza e disprezzo.
105. In proposito l'**Ontologia** ci soccorre poco. Un utilissimo strumento di lavoro è invece la raccolta di saggi contenuta in **Marxismo e giustizia**, Il Saggiatore, 1983, ed in generale tutto il dibattito (in buona parte in lingua

inglese) accesosi intorno al saggio di Rawls, **Una teoria della giustizia,** Feltrinelli, 1982. Lo scrivente non può qui neppure accennare alle ragioni che lo portano al rifiuto della proposta teorica di sostituire Rawls a Marx, sostenuta in Italia particolarmente dal "marxista pentito" Salvatore Veca. Nella raccolta di saggi sopracitata lo scrivente si riconosce soprattutto nel bel contributo di Zyiad I. Husami, **Marx sulla giustizia distributiva**, che ha utilizzato largamente nell'argomentazione.

106. E' questa la posizione sostenuta nei saggi (contenuti nella raccolta **Marxismo e giustizia** citata nella nota precedente) di Allen W. Wood, **La critica marxiana della giustizia** e di Robert C. Tucker, **Marx e la giustizia distributiva.** E' questa anche la posizione di Rawls, che è servita in buona parte da "pretesto" ai rawlsiani italiani per sostenere che il marxismo, con il suo rifiuto dell'etica, è **inservibile** per una filosofia pratica, di tipo neo-contrattualista, che voglia "misurarsi" con i soliti "veri problemi" del presente.

107. Si veda l'utilissimo saggio di Maurizio Viroli, **Etica e marxismo. A proposito di una recente discussione,** in "Problemi della transizione", 9, 1982. Il saggio di Viroli è particolarmente importante in quanto prende in esame testi ignorati o non raccolti nel volume sopracitato **Marxismo e giustizia.** Fondamentale in proposito è il saggio di George G. Brenkert, **Freedom and Private Property** in Marx, in "Philosophy and Public Affairs", 1978, 2. E' qui che Brenkert parla della **ontological dimension that freedom possesses**, sulla quale lo scrivente è totalmente d'accordo, come tutto questo libro documenta ampiamente. La posizione dello scrivente è tuttavia leggermente diversa da quella di Brenkert, in quanto si accettano **anche** le considerazioni di Husami sul significato critico-immanente della idea di "giustizia" in Marx. Uno sviluppo filosoficamente coerente di tutto questo complesso affascinante di problemi resta ancora comunque largamente da fare.

108. Ci pare questa anche la posizione di Lukàcs nell'**Ontologia.** Ad ogni buon conto, sta qui la ragione della cautela dello scrivente nell'usare il termine di individualità con il significato di "superamento integrale della particolarità dell'uomo".

109. Riprendiamo qui nell'essenziale le tesi già esposte in modo più analitico nel saggio **Cosa possiamo chiedere al marxismo** (nel testo collettivo **Marxismo in mare aperto**, Angeli, 1983, cit.). Alcune di queste tesi erano però esposte in modo ancora implicito e di conseguenza poco chiaro: l'impostazione ontologico-sociale restava sullo sfondo. Qui, invece, si intende esplicitarla nel modo più aperto.

110. E' questo un punto teoretico di importanza strategica. La via ontologico-sociale **non** è affatto, giova dirlo in modo esplicito, una dichiarazione di guerra all'autonomia specifica della gnoseologia e dell'epistemologia. Entrambe le discipline **esprimono** fino in fondo problemi **reali** legati al rispecchiamento scientifico del mondo non appena quest'ultimo, resosi cosciente della necessità di una disantropomorfizzazione consapevole, attua una "riflessione di secondo grado" su se stesso. A questo proposito, la **gnoseologia** è intessuta di una vasta gamma di posizioni alternative, che vanno dalla **intentio obliqua** di Kant alla **intentio recta** del realismo gnoseologico nelle sue forme più disparate, dalla

separazione di tipo criticista fra piano dell'essere e piano del conoscere alle riunificazioni di tipo dialettico fra logica formale, logica dialettica e teoria della conoscenza. L'**epistemologia**, d'altra parte, conosce anch'essa varie posizioni alternative, le quali però, secondo lo scrivente (si veda nota precedente) possono essere tutte ricondotte a due correnti principali: la corrente il cui principale esponente è Karl Popper, che tende a sottoporre la legittimità delle pretese conoscitive delle scienze ad un tribunale filosofico falsificazionista, più o meno flessibile; e la corrente il cui principale esponente è Gaston Bachelard, che tende ad una storicizzazione immanente alla struttura processuale differenziata delle varie scienze (al plurale), rinunciando esplicitamente ad un tribunale filosofico falsificazionista. La discussione gnoseologica ed epistemologica non è dunque affatto impedita, irrisa, o sottovalutata da un'ottica sobriamente ontologico-sociale, che le riconosce invece un ambito specifico di studio e di dibattito.

111. Si veda Lukàcs, **Ontologia**, II, pp. 520-21; pp. 423-26; pp. 440-43; pp. 550-51; pp. 436-37. Si consiglia ovviamente al lettore di studiare autonomamente le pagine qui indicate, ma si segnala anche che il rifiuto di una considerazione ontologica separata di filosofia e di scienza percorre **tutta l'Ontologia** lucacciana.

112. Vi sono, in proposito, indimenticabili pagine di Engels sull'illusione degli scienziati e degli economisti di essere "liberi" da ogni influenza ideologica e filosofica. Come osserva correttamente Lukàcs (cfr. **Marxismo e politica culturale**, cit., p. 221), "la gran maggioranza delle lotte fra concezioni del mondo nel nostro tempo avviene ancora in modo tale che - nel migliore dei casi - viene "persuaso" soltanto chi è già persuaso. E perfino un obbiettivo tanto modesto come quello di rafforzare in una certa misura i seguaci della propria concezione del mondo, viene raggiunto in modo assai problematico. Quando si verifica una perturbazione sociale, queste difese artificiali si dimostrano quanto mai incapaci di opporre una resistenza". Senza una salda filosofia, infatti, non c'è passione durevole di alcun tipo; e le filosofie non possono - fortunatamente - essere imposte per decreto.